دراسات فكرية من إصدار جامعة الكوفة



جوديث بتلر

الذات تصفُ نفسها

ترجمة: فلاح رحيم

دراسات فكرية من إصدار جامعة الكوفة

جوديث بتلر



الذات تصفُ نفسها

ترجمة فلاح رحيم





الكتاب: الذات تصفُ نفسها
المؤلف: جوديث بتلر
ترجمة: فلاح رحيم
عدد الصفحات: 240 صفحة

الترقيم الدولي: 978-9938-886-41-2

الترجمة الكاملة لكتاب
Judith Butler
Giving an Account of Oneself
Fordham University Press, 2005

الطبعة الأولى: 2014

الناشر:

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع

لبنان: بيروت - الجناح - مقابل السلطان ابراهيم
سنتر حيدر التجاري - الطابق الثاني - هاتف وفاكس: 009611843340
بريد إلكتروني: beirut@dar-altanweer.com
مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10
هاتف: 0020227738931 - 00201007332225
فاكس: 0020227738932
بريد إلكتروني: cairo@dar-altanweer.com
تونس: 24، نهج سعيد أبو بكر - 1001 تونس
هاتف وفاكس: 0021670315690
بريد إلكتروني: tunis@dar-altanweer.com

موقع إلكتروني: www.dar-altanweer.com

رقم الناشر: 14/450-50

دراسات فكرية

سلسلة تصدرها جامعة الكوفة

بإشراف

رئيس جامعة الكوفة

الدكتور عقيل عبد ياسين

مقدمة الترجمة العربية

الذات والتنافر بين السيرة والسرد

قدّمت جوديث بتلر، أستاذة البلاغة والدراسات المقارنة في جامعة كاليفورنيا/ بيركلي فصول هذا الكتاب لأول مرة في ربيع 2002 ضمن برنامج محاضرات سبينوزا في قسم الفلسفة في جامعة أمستردام. وهو أول كتاب كامل من كتبها يترجم إلى العربية. تهدف ترجمته إلى تقديم هذه الفيلسوفة المرموقة لقراء العربية لأهميتها وقدرتها على إغناء حواراتنا المختلفة باستبصارات عميقة مبتكرة، لكن الهدف الأهم هو طرح موضوع الكتاب وسؤاله الحيوي؛ وأعني به حاجتنا إلى تأمل تجاربنا الذاتية لا بوصفها حدثاً شخصياً بل واقعة مشتبكة اشتباك تأثّر وتأثير، وتشكّل وتشكيل مع التجربة الأخلاقية والتاريخية المحتدمة التي نعدّ جميعاً شهوداً عليها. ولن تكون مساهمة هذا الكتاب في مشاغلنا مبسطة محصورة بالسطح الخارجي، بل هي بحث فلسفي معمق وغزير بإحالاته (إلى نيتشه، وهيغل، وفوكو، وأدورنو، وليفيناس) وبمحاولته التقاط مفاصل عسيرة في علاقة الذات مع بيئتها المعيارية والتاريخية. تُثار في سياقه أسئلة عديدة عن طبيعة تكوّن الذات، وعلاقة

هذا التكون بالأخلاق من منظور فلسفة الأخلاق وبمفهوم المسؤولية، وهنالك انشغال متواصل باستكشاف العلاقة الملتبسة بين السرد الذي تصف به الذات نفسها (في موقف الحاكم والمحكوم، والسيرة الذاتية، والتحليل النفسي) وبين سيرة الذات التي تكتنفها عتمة محتومة تتحدى الوصف والسرد.

ينقسم الكتاب إلى ثلاثة فصول مطوّلة تمثل ثلاث خطوات محسوبة بعناية نحو استنتاجاته المبتكرة. تستقصي بتلر في الفصل الأول "وصف الذات" الطرق المتاحة أمام الذات لتقديم وصف لنفسها، لكنها تدرك منذ البداية أن هذا الوصف مشتبك بعرى وثيقة مع سؤال الفلسفة الخُلقية وإطاره الاجتماعي المعاصر. تنطلق ابتداء من تحليل أدورنو للعنف الأخلاقي الذي ينجم عن خلل يصيب العلاقة بين الذات وحاضنتها القيمية الاجتماعية يدفع الأخيرة إلى الضغط والإكراه لفرض تعاليمها. لكن أدورنو لا يوفر لبتلر ما تحتاج إليه من تأسيس لمفهوم الاعتراف؛ أي تقرير من يحقّ له أن يعد ذاتاً وحدود الذاتية. ما يهمها هنا "مشاهد المخاطبة" أي مواقع التفاوض مع الذوات الأخرى ومع النظام الاجتماعي المحيط بالذات ومع نظام العدالة السائد، والطريقة التي تشكّل بها هذه المشاهد الذات. وهي لا تتفق مع رأي نيتشه في أن توجيه الاتهام والتهديد بالعقوبة هما أداتان لتنشئة الإحساس بالذات، ذلك لأنه يهمل المواقف التحاورية الأخرى التي تقدم فيها الذات وصفها لنفسها خارج نطاق العلاقة القانونية والقضائية. تخاطب الذات الآخر وتتلقى خطابه وهذا الانفتاح على الآخر هو السبب في أن تشكيل الذات عملية لا تقع كلها في متناول الذات وبرغبتها، بل هي اجتماع عوامل متنوعة تتسبب في وجود عتمة

يصعب النفاذ إليها محكومة بالعلائقية ومعتمدة على الخارج. وهي العتمة التي تصدر عنها وتتجه إليها علاقاتنا الأخلاقية والتزاماتنا.

لتأكيد هذه الفكرة الأخيرة تستعين بتلر بميشيل فوكو الذي تجاوز فهم نيتشه لتشكل الذات بوصفها نتاج عقاب حسب، ليركز على الإبداعية الخاصة التي تنخرط فيها الذات في الأخلاق وعلى الشفرات الخلقية بوصفها شفرات سلوك لا عقاب حسب. لا تتم عملية الاعتراف بحسب فوكو إلا داخل معايير معينة والذات فاعلة في تشكيل هذه المعايير دون أن تعني فاعليتها هذه قدرة على التحكم في المعايير، فهي منكشفة أمام هذه المعايير انكشافاً يتسبب في عتمتها التي تهدد مشروعها في تقديم وصف لنفسها. يؤكد فوكو أن النقد نفسه لن يكون متاحاً للذات دون هذه الحاضنة التي تخلق وتكبح في آن واحد.

تعتمد بتلر كثيراً في كتابها هذا على المنطلقات التي أسس لها هيغل في كتابه "فينومينولوجيا الروح"، وهو نص محوري في فلسفتها كما سأوضح في الإضاءات اللاحقة في المقدمة. في قسم "أسئلة ما بعد هيغلية" من الفصل الأول تعود بتلر إلى آراء هيغل في نشوء الذات بوصفها وعياً ذاتياً يقع ضمن صيرورة عملية الاعتراف وفي خضم العلاقة سيد/ خادم. لكنها تضطر إلى الاستعانة بالمفكرة الإيطالية أدريانا كافاريرو لتأكيد أن بنية المخاطبة التي تنشأ فيها الذات وتحصل على الاعتراف، بعيدة عن الطابع اللاشخصي الذي قصده هيغل. تؤكد كافاريرو أن العلاقة التكوينية الثنائية "أنا "و"أنت" تفترض وجود المتخاطبين وجوداً حياً يستبقي فرديتهم وخصوصياتهم ويتعذر معه استبدالهم. وهو تأكيد يثير الشكوك في إمكانية أن يحقق المشروع الهيغلي الفهم التام في عملية الاعتراف، وهو ما يعيدنا إلى مشكلة العتمة التي تنطوي عليها الذات وتجعل وصفها التام متعذراً.

يمثل الفصل الثاني "ضد العنف الأخلاقي" خطوة نحو الأمام باتجاه بلورة نظرية بتلر في وصف الذات. العتمة الحتمية التي انتهى إليها الفصل الأول، والناجمة عن تفاعل ذات مشخصة بعينها مع الآخر ومع المعايير العامة، تجعل من الصعب على الذات السيطرة التامة على مساراتها وقولبة تعريفها لنفسها في هوية جامدة. بهذا يتمثل العنف الأخلاقي في مطالبة المعايير للذات بهوية قارّة منسجمة لا تأخذ عتمتها الحتمية بنظر الاعتبار. لكن التسامح في مواجهة العنف الأخلاقي يصدر بحسبها عن هذه الحالة نفسها، لأن تواصل الذات مع الآخر مع إدراكها وجود حيز عصيّ على الذات نفسها وعلى المعايير العامة يدفعها إلى اعتراف يدرك القيود المعرفية التي تحكم الذات والآخر على حد سواء.

يقدم لنا الفصل الثاني في هذا الإطار متابعة لبعض المواقع المهمة التي يمارَس بها العنف الأخلاقي بحق الذات والآخر. أولها نجده في القسم المعنون "حدود الحكم" الذي تؤكد فيه بتلر أن علينا لكي نفهم الآخر أن نعلّق الحكم ونمتنع عن الإسراع إلى الإدانة. وسبب ذلك أن هنالك صعوبة في التمييز بين الحكم الذي يعتمد إطاراً أخلاقياً متفقاً عليه وحكم لا دافع له إلا التحيز ضد الأشخاص لأنهم من هم عليه. يمكن للإدانة أن تحرم الآخر من الحصول على الاعتراف وهي تتنافى مع إدراك الذات لعتمتها وقلة حيلتها إزاء التحيز والإرباك. ويضم القسم الثالث مناقشة طريفة لقصة قصيرة لفرانز كافكا بعنوان "الحكم" تنطلق منها بتلر لتوضيح آرائها في حدود الحكم.

الموقع الثاني من مواقع العنف الأخلاقي هو "التحليل النفسي"، إذ يطالب المحلل النفسي مريضه بتقديم سرد منسجم محبوك لتجاربه

التي لا تكون متاحة على نحو كليّ لأنها تنطوي على فائض يقاوم السرد. ولكي توضح تفاصيل هذه المواجهة بين المحلل والخاضع للتحليل تستفيض في مناقشة مفهوم "التحويل" (الذي يجد القارئ توضيحاً له في الإضاءات التالية) حيث الـ"أنت" هي البنية النموذجية للمخاطبة. وتقودها هذه المناقشة إلى كشف محوري نعرف منه أن الغاية الحقيقية من مشهد المخاطبة لا تكون تبادل المعلومات بل تمرير الرغبة وتغيير المشهد التحاوري بلاغياً. ترى بتلر أن الوظيفة البلاغية تخترق الوظيفة السردية دائماً ما دام السرد يتجه إلى شخص مخاطب دائماً وبالضرورة. وهو ما يذكرنا بقول أمبرتو إيكو إن النص الوحيد الذي يكتبه المرء لنفسه هو قائمة المشتريات.

تناقش بتلر في سياق توضيح طبيعة العنف الأخلاقي في عملية "التحويل" آراء جاك لاكان وإيمانوئيل ليفيناس وجان لابلانش وكريستوفر بولانس (وسأعرّف ببعض هذه الأسماء التي لم تترجم أعمالها إلى العربية في الإضاءات). الاسمان الاخيران يقدمان لبتلر عوناً كبيراً في التصدي لما ينطوي عليه مشروع التحليل النفسي من عنف أخلاقي. جان لابلانش يقلب مشروع التحليل النفسي رأساً على عقب عندما يركز على أن نشوء اللاوعي محكوم بالطريقة التي يتعامل بها الطفل مع غزارة عالم البالغين، وأن الذات مجموعة من العلاقات المتنوعة التي تأبى الاختزال إلى كليّة موحدة. أما كريستوفر بولانس فقد انتقل في دراسته عملية "التحويل" من التركيز على الخاضع للتحليل واستجابته لمطالب المحلل النفسي إلى ما يترك الأول على الثاني من تأثير مربكٍ يحوله إلى رهينة للغةِ الخاضع للتحليل، وهو ما يدعوه "التحويل المضاد".

يواصل القسم المعنون " الـ"أنا" والـ"أنت" استقصاء موقع العنف الأخلاقي المتمثل في التحليل النفسي فتوضح لنا بتلر أن مستلم الوصف (أي المحلل النفسي) مجهول بالنسبة للخاضع للتحليل الذي يقدّم الوصف مما يجعل الأول أمثولة للتلقي أكثر منه فرداً يتفاعل بصفته الشخصية مع الوصف. وهو ما يقودها إلى مناقشة دور اللغة وتاريخيتها في عملية الوصف وفي تكوين الذات. وندرك هنا أن التعبير اللفظي لا يتخذ دائماً شكلاً سردياً في سعيه إلى إنجاز تحوّل نفسي أو تغيير إيجابي. تعود بتلر إلى مناقشة نظرية لابلانش في هذا السياق فهو يطلعنا على مصدر للارتباك لدى الطفل يسبق تشكيل اللاوعي ينجم عن تماسه المبكر مع عالم البالغين قبل أن يتوفر على القابليات المحركة التي تتيح له استيعاب هذا التماس. يبعث البالغون رسائل ملغزة إلى الطفل يكبتها على شكل تمثيلات للأشياء تعاود الظهور فيما بعد ظهوراً ملغزاً لتعبّر عن تلك الرغبة التي لم تمتلك إلا وعياً جزئياً. وهو ما يعني أن الدوال الملغزة التي يستلمها الطفل من عالم البالغين تبقى فاعلة في تجربته بالغاً. ولابلانش يفهم التحويل على أنه إعادة إنتاج لمشهد الغواية الأولي هذا حيث يجرب الخاضع للتحليل الارتباك ذاته الذي جربه الطفل إزاء البالغين. بالنسبة للخاضع للتحليل يكون السؤال "ما الذي يريد المحلل النفسي مني؟" لا ما الذي يمثله المحلل من قوة منظِمّة عليا كما ذهب فرويد ومن بعده وينيكوت.

وينتهي الفصل الثاني بمقارنة بين آراء ليفيناس ولابلانش بصدد العلاقة مع الآخر حيث يقترب الأول من الثاني في تفهمه أهمية الآخرية لكنه يخفق كما يرى لابلانش في فهم دور تجربة الطفولة في إزاحة مركزية التجربة البالغة.

مع الفصل الثالث "المسؤولية" تتصدى بتلر لسؤال محرج يترتب على آرائها في الفصلين السابقين: إذا كانت سيطرة الذات على وصف نفسها مجزوءة ومحكومة بالنقصان كما اتضح من جدالاتها، كيف يمكن لنا أن نطالبها بتحمل المسؤولية عن أفعالها؟ يعتمد رد بتلر على هذا السؤال الذي طالما واجهته النظريات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية إعادة تعريف لمفهوم المسؤولية، إذ هي ترى أن تحمل المسؤولية عن أفعالنا يعني الإقرار بهذه الحدود التي تقيد فهم الذات، وهي حدود لا تمثل مأزقاً للذات وحدها بل للجماعة الإنسانية جمعاء، فهي إذن دالة على إنسانيتنا. تترسب عتمتنا في خضم العلاقة مع الآخرين وتتركنا مكشوفين أمام تأثيرهم وعنفهم الأخلاقي بالرغم من أن وجودهم معنا في مشهد المخاطبة هو ما يمنح الذات الاعتراف وبالتالي الوعي بذاتها. يتجه النقاش هنا إلى فهم ليفيناس للاضطهاد كما عرضه في كتاباته الفلسفية، وتحديداً في كتابه الرئيسي "**بخلاف الوجود**". ولابد للقارئ لمتابعة عرضها لآراء ليفيناس من فكرة واضحة عن مفهومي الاستبدال والوجه في فلسفته (وهو ما قدمت له عرضاً موجزاً في إضاءات هذه المقدمة). علاقة الوجه لوجه التي يركز عليها ليفيناس تفهم الوجه على أنه موضع التخاطب الأخلاقي الذي يتجاوز الاختزال والاستبدال ويعتمد الخصوصية الفردية الإنسانية الحيّة. هذا الوجه يطالعني دائماً بمطلب أخلاقي أكون مضطراً للاستجابة له. فعل الاضطهاد الذي يصدر عن الآخر ضدي يفقدني خصوصيتي المتمثلة في الوجه. وبهذا يصبح العنف الذي يقع عليّ نفسه نقطة تكشف ضعف دفاعاتي عن نفسي وانكشافي أمام الضرر، وهو بذلك مؤسس على نحو متناقض لإدراكي أهمية الأخلاق والحاجة إلى تحمل المسؤولية.

إنه تأكيد على اللاحرية في قلب العلاقة مع الآخر. مهما فعل الآخر فإن وجهه يعيدني إلى ضرورة الاستجابة له، وهنالك علاقة لم أخترها بمحض إرادتي تمنعني من الثأر. نقرأ على وجه الآخر دائماً، بحسب ليفيناس، الوصية "لا تقتل!".

بالرغم من سعي بتلر إلى إغناء مناقشتها لمفهوم المسؤولية بآراء ليفيناس فإنها تثبت اعتراضها على فهمه المتحيز للاضطهاد بوصفه جوهراً لازمنياً لليهودية لا صلة له بتمظهراته التاريخية الملموسة. وهو ما يعني طرده تقاليد الشتات اليهودي اللاصهيونية من تعريفه لليهودية. كما أن هذا الفهم يعميه، بحسب بتلر، عن إدراك مظاهر الاضطهاد التي تعرّض لها الشعب الفلسطيني منذ عام 1948 على يد دعاة اليهودية الضيقة هذه. وينتهي القسم المخصص لليفيناس بمقارنة أخرى بين منظوره ما قبل الأنطولوجي هذا ومفهوم لابلانش التحليلي النفسي للآخرية تضيء جوانب الخلاف بينهما بالرغم من التقارب الظاهر بين مفهوميهما للآخرية.

في القسم المخصص لمناقشة آراء أدورنو عن "اكتساب الإنسانية"، تواصل بتلر استقصاء فكرتها الآنفة في أن الاضطهاد واللاإنسانية هما وسيلة البشرية الكبرى إلى تعريف الإنسانية نفسها. التعرض للضرر بالنسبة لأدورنو هو فرصة تتيح لنا إدراك حدودنا الإنسانية وطبيعة وجودنا الإنساني، فأن تكون إنساناً في السياق الأخلاقي يعني أن تكسر سجن النرجسية الخلقية الجامدة وأن تتحرك في انفتاح تام بين الرغبة في إقامة الدعوى ضد الضرر تثبت بها حقك وموقعك الأخلاقي، والرغبة عن إقامة الدعوى عندما يقودك إدراك عتمتك المتأصلة وارتباطك المصيري مع الآخر إلى مقاومة الدافع إلى الثأر. بهذا تخلص بتلر إلى

أن الخطأ والاضطهاد واللاإنسانية هي وسيلتنا لتكوين ذواتنا الأخلاقية وهي الحد الذي يضع القيود على الذوات في آن واحد. العجز عن وصف الذات هو ما يؤسس مسؤوليتنا تجاه الآخرين.

في القسم الأخير من الفصل الثالث "وصف فوكو لذاته" تنطلق بتلر من قناعاتها التي توصلت إليها لتقدم قراءة لمقابلة مع فوكو يحاول فيها وصفاً متأخراً لذاته. تتوقف بتلر بتعمق عند الفصل الذي يقيمه فوكو بين تاريخ الذات وتاريخ العقل، وهو فصل لا يجسره بحسبه إلا تفاعل يقع بينهما داخل نظام حقيقة معين. من هنا صعوبة تقديم وصف لذات متعالية على التاريخ تعتمد تاريخ العقل وحده. هنالك إذن في هذا المجال مشكلة الطريقة التي تحوّل بها الذات الإنسانية نفسها إلى موضوع لمعرفة محتملة. ترى بتلر اعتماداً على فوكو والتحليل النفسي كما عرضته أن تحوّل الذات إلى موضوع للنظر ينطوي دائماً على فقدان شيء ما فيها هو تلك العتمة التي تستعصي على الوصف. وتخلص إلى أن فوكو في لقائه ذاك وقع في بعض التناقضات مع ما ظل يردد بصدد إنجازاته الفلسفية وأن أحد أسبابها كان مشهد المخاطبة الذي مثلته المقابلة. فالمهمة البلاغية للوصف طغت على المهمة الوصفية وعلى السرد.

إضاءات

"فينومينولوجيا الروح" (1807):

يعدّ الفصل الأول من كتاب بتلر "**موضوعات الرغبة: تأملات هيغلية في فرنسا القرن العشرين**"[1] مقدمة مفيدة وضرورية لكتابها هذا "**الذات تصف نفسها**". إذ فيه نجد البذور الأولية لأبرز الأسئلة التي تحاول التصدي لها هنا. وطرافة هذا الفصل أنه يتعامل مع كتاب هيغل بوصفه سرداً أقرب إلى تقديم سيرة بطل محدّد يقوم برحلة من العتمة إلى الضوء. وهو بهذا أقرب إلى "دون كيخوته"، بحسب بتلر نفسها، أو إلى "الأوديسه" و"الكوميديا الإلهية"[2]. هذا البطل الذي يقدمه هيغل هو الذات في تفاعلها مع مصيرها وصيرورتها، فهي بعد كل محنة إشكالية تدخلها تعيد ترتيب نفسها من جديد وتخرج محملة باستبصارات جديدة تظن أنها قادرة على أن تجنبها المزيد من المحن، لكنها سرعان

---

(1) . جوديث بتلر، "موضوعات الرغبة: تأملات هيغلية في فرنسا القرن العشرين" Judith Butler, **Objects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth Century France**, Colombia University Press)New York, 1987(. الإشارة في المتن إلى صفحات هذا الكتاب.

(2) . انظر كتاب سارة صالح، جوديث بتلر Sara Salih, Judith Butler) Routledge, 2002)، ص. 22.

ما تعاني الفشل من جديد. تقول بتلر "إن كل خداع يطلق مباشرة فهماً أوسع للحقيقة يتيح التعالي على الخداع... وبصرف النظر عن عدد المرات التي ينحلّ بها عالم الذات فإنها تبقى قادرة بشكل لانهائي على تكوين عالم جديد؛ إنها تعاني السلبي لكنه لا يستطيع أبداً أن يبتلعها تماماً. في الواقع، لا تفعل المعاناة إلا تدعيم قدراتها التركيبية. السلبي دائماً وحصراً مفيد، فهو لا يكون مدمراً بأي معنى نهائي. إن الذات الهيغلية قصة خيالية ذات قدرات لانهائية، مسافرٌ رومانتيكي لا يتعلم إلا مما يجرب، وهو بحكم قدراته اللانهائية على ترميم نفسه لا يتحطم إلى حد يتعذر معه الإصلاح أبداً". (ص. 22)

هذه الذات العنيدة التي يسرد علينا هيغل حكاية رحلتها الطويلة أثارت سخط سورين كيركغارد الذي ردّ أن مثل هذه الذات لا وجود لها، إذ لا وجود لذات تتعلم من التجربة دون أن تحبطها المعاناة والمرض ويدمرها الفقدان. وبينما يفترض هيغل وجود دليل يقود هذه الذات ويمكّنها من أن تبدأ من جديد دائماً فإن كيركغارد يتساءل غاضباً " أين هذا الدليل؟ أود أن أراه وأكلمه". لا يدفع هذا الاعتراض بتلر إلى التخلي عن مشروع هيغل الذي تنطلق لتصحيح قراءة الفرنسيين (جان هيبوليت، والاسكندر كوجيف، وجان بول سارتر) له في كتابها "موضوعات الرغبة". لكن هذا مبحث مستقل لسنا بصدده. تذكرنا بتلر بقول نيتشه إن الحقيقة ليست نقيض الخطأ بل هي في كثير من الأحيان وضع الأخطاء في علاقة بعضها ببعض (ص. 23). الذات الهيغلية مسكونة برغبات ميتافيزيقية وهي لهذا ميالة إلى الخيال القصصي، إلى أن تردد على نفسها الأكاذيب التي تحتاجها لتعيش. إنها أقرب إلى دون كيخوته؛ هوية مستحيلة تلاحق الواقع ملاحقة يلازمها السقوط في الخطأ على نحو منتظم.

ولكن مَن هُم أبطال هذه الرواية التي يقدمها هيغل في "الفينومينولوجيا"؟ إنهم أبطال من طراز خاص، مفاهيم مجردة تكتسب طابعها السردي من حقيقة تفاعلها في صيرورة لانهائية، وهي: الرغبة، القوة، الوعي، الوعي الذاتي، التفسير، الانعكاسية، اللغة، السيد، الخادم... وما إلى ذلك. وسأقدم هنا بإيجاز ملاحقة بتلر لهذه الدراما الطريفة الشيقة (لم تكن بتلر في كتابها "**موضوعات الرغبة**" قد اكتشفت لغتها الفلسفية العسيرة حد الامتناع بعد).

تبدأ الرحلة من حافز إليها هو "الرغبة"، وتنبهنا بتلر أن الكلمة التي تقابل الرغبة في الألمانية هي Begierde التي تشير إلى الشهيّة الحيوانية البدائية، على عكس مقابل الكلمة في الإنجليزية desire وفي الفرنسية Le desir الأقرب إلى الرغبة الإنسانية. هذه الرغبة ذات طابع قصدي لأنها تكون دائماً رغبة في موضوع أو شيء ما، لكنها انعكاسية أيضاً بمعنى أنها نمطٌ يتم فيه اكتشاف الذات لنفسها ويتدعم. أي أن الرغبة التي تندفع إلى الخارج تنطوي دائماً على توق إلى معرفة طبيعتها هي نفسها، وهو ما يمثل بُعدها الميتافيزيقي.

القوة Bergriff لاعبٌ آخر في هذه الدراما. إنها الوسيلة التي تدرك بها الرغبة العالم المادي الغريب عنها، وهي أداة تحويل الوعي إلى وعي ذاتي عبر تشكيل العالم الغريب على وفق فهمها له. القوة إذن هي وسيلة خلق النقيضة في الأطروحة، وتحريك عملية السعي إلى التركيبة (ص. 26).

يعجز الوعي المنصرف إلى خارجٍ غريب عنه أن يفكر بالصيرورة. تلك مهمة الوعي الذاتي وأداته التفسير الذي هو وسيلة الوعي المتجه إلى الخارج لإدراك نفسه والوصول إلى الانعكاسية التي هي إدراك

الوعي أنه مكوّن للعالم. بهذا تبدأ الرغبة حيوانية لكنها تكتسب خواصها الإنسانية بفضل انعكاسيتها ومشروعها الفلسفي المضمر وإمكاناتها البلاغية. إلا أن في الرغبة تناقضاً متأصلاً، فنحن نمارس الرغبة بطريقتين عندما نتوجه إلى شيء ما، فإما أن نخسر أنفسنا في سعينا إلى الموضوع الخارجي، وإما أن نخسر العالم إذا ما اتجهت الرغبة في سعيها إلى الذات نفسها. تبدو الرغبة في ضوء تناقضها هذا بائسة حائرة لأنها مهددة بالنرجسية من جهة، وبالعبودية للموضوع الخارجي من جهة أخرى. ولابد من إدراك ازدواجية الرغبة هذه لفهم مصيرها اللاحق في حكاية هيغل.

لا تسمح الصيرورة الهيغلية لأطراف هذه الازدواجية أن تتباعد. الوعي الذاتي بالنسبة لهيغل هو عودة الوعي من الآخرية لإدراك ذاته، وهي عودة تنطوي على سعي لتحويل الاختلاف مع العالم إلى سَلبٍ له قدرة الحسم والتوسط. هذا التفاعل بين لحظتي التقرير الذاتي والسلبية هو الذي يمكّن الذات من اكتشاف أن الحياة هي موضوع الرغبة الحقيقي. الوعي الذاتي الشقي لدى هيغل هو الذي يتخلى عن دعواه في الحياة، وتقول بتلر عنه "يكتشف الوعي الذاتي في سعيه إلى نقض العالم الخارجي وتأكيد ذاته أنه في تدميره كل الأشياء الحية إنما يؤكد اعتماده عليها في تعريفه ذاته" (ص. 38) بهذا يكون الوعي الذاتي انتشاءً خارجياً ek-static يوجد خارج ذاته دائما بحثاً عن استعادة ذاته. إذ لا وجود لتجربة الرغبة الانعكاسية إلا بالرغبة في أشياء خارجية، وسبيل الرغبة بهذا هو التحقق النهائي للوعي الذاتي. الرغبة تعالٍ Aufhebung (وهي مفردة تعني الشطب، والاستبقاء، والتعالي على الاختلافات التي تواجه الذات وتحاول بها الربط بينها في آن واحد).

ها قد وصلت بنا رحلة الذات الهيغلية حتى الآن بفضل القوة والتفسير إلى استهلاك الحياة وتحقيق النقلة من الوعي إلى الوعي الذاتي عبر انعكاسية الذات الراغبة في إدراك نفسها بوصفها أكثر غزارة مما كانت من قبل. يفتتح دخول الآخر فصلاً جديداً في هذه الرحلة، إذ تلتقي الذات الهيغلية الناشئة بوعي ذاتي آخر وتدرك مباشرة أنها خسرت ذاتها المتفردة. فالوعي الذاتي يصرّ على فهم ذاته على أنها نفي للخارج وامتلاك تام لقوة تقرير المصير، بينما الوعي الذاتي الآخر يثير بوجهه سؤال الاعتراف Anerkennung الذي يتضح أنه إشباع الرغبة (ص. 47).

إن لمواجهة الآخر أهمية مزدوجة بالنسبة للوعي الذاتي، فهو أولاً يفقد ذاته لأنه يجدها في كائن آخر، وهو ثانياً يحل محل الآخر إذ لا يرى فيه كائناً جوهرياً مختلفاً عنه بل يرى ذاته في الآخر (هيغل، الفقرة 178 من "الفينومينولوجيا"). بالرغم من ذلك، يكتشف الوعي الذاتي أنه عاجز على استهلاك الآخر كما استهلك الأشياء الجامدة من قبل لأن الآخر يستهلكه بدوره. هذه العلاقة مع الآخر خروجٌ من الذات، يستخدم هيغل للتعبير عنه بالألمانية ausser sich sein التي تعني الخروج وتعني النشوة والغضب أيضاً (ص. 48). ينطوي اللقاء مع الآخر على خوف ونشوة؛ خوفٌ لأن الوعي الذاتي يجد نفسه مجسداً في مكان آخر، لكن اللقاء نفسه مصدر انتشاء لأنه يجد في نفسه رغبة في الآخر عبر مبدأ الرغبة العابرة للذات. هذا التداخل في طبيعة اللقاء مع الآخر، الذي هو منحة وتملّك في آن واحد، هو ما يجعل اللقاء مع الآخر كفاحاً Kampf. ويكتشف الوعي الذاتي في استقلال الآخر فضيحة (ص. 49). ولكن بالرغم من هذا الكفاح بين وعيين ذاتيين

يؤكدان في آن واحد استقلالهما وغربة بعضهما عن بعض، وبالرغم من أن رغبة الوعي الذاتي في أن يحول نفسه إلى تجريد محض يتخلص من الحاجة إلى الآخر وإلى أي وجود متعيّن وإلى الحياة نفسها، فإن موت الآخر يعني فقدان الوعي الذاتي فرصته في الحصول على الاعتراف، ولا يتحقق الاستقلال الذاتي إلا بتدمير الاعتماد على الحياة التي هي موضوع الرغبة الحقيقي كما أسلفنا القول.

قد نكون، وقد بلغنا هذه المَحطة من رحلة الذات الهيغلية، في وضع يسهّل علينا فهم العلاقة سيد/ خادم التي تحتل مكاناً مهماً في كتابنا المترجم. هنالك رغبة السيد في الاستقلال والاستغناء عن الآخر وعن العالم والرغبة نفسها، وهي رغبة محكومة بالفشل مقدماً لأنها تعني نهاية الحياة نفسها. الخدمة من ناحيتها منهمكة في العمل وفي العالم الخارجي وهي تمثل بالنسبة للسيادة مبدأ التواصل مع الحياة. يقف كل من السيد والخادم موقفاً معادياً للحياة، كل واحد على طريقته الخاصة، إذ أنهما يرفضان تركيبة الجسد والحرية التي هي وحدها القادرة على تكوين الحياة الإنسانية: يعيش السيد في خوف دائم من الجسد، ويعيش الخادم في خوف من الحرية. والسيد في خوفه من الحياة، لأنها تهدد سيادته، يحوّل مهمة التماس معها إلى الخادم. يعمل الخادم على الأشياء ويعيد صياغتها بما يضمن أن تكون صالحة لاستهلاك الانسان. بالنسبة للسيد، الحياة طارئ مادي يضع حدوداً على مشروعه التجريدي، وبالنسبة للخادم الحياة حرية يخشى عواقبها وينهمك في شيئية العالم. يرفض السيد جدلية الحاجة والإشباع لأنه يريد أن يبقى متخماً دائماً يطرد الرغبة واحتمالاتها. أما الخادم فيُطرح في البداية بوصفه شيئاً إذ هو "الوعي الذي تكون الشيئية

خاصيته الجوهرية" (هيغل، الفقرة 190 من "الفينومينولوجيا"). ثم يقع حدث يقلب الأدوار. تكشف رغبة السيد في إلغاء الحياة (وهي قصديتها) عن رغبة تتجاوزها هي انعكاسيتها نفسها. الخادم من جهته يعلن تمرده على سجنه في الأشياء بعيداً عن الحياة بدافع خوفه من الموت. بهذا ينتهي مشروعا السيد والخادم إلى رغبة ناقمة: رغبة السيد في التخمة الدائمة تشدّه إلى جسده وتصبح بهذا الرابطة التي لا فكاك منها بالجسد، ورغبة الخادم في اكتشاف الأشياء المادية تكشف له قدرته على التأثير عليها وتحويلها. بهذا يتعلم السيد في مدرسة الحياة، ويتعلم الخادم في مدرسة الحرية. والتحوّل في رغبتيهما يكشف بنية الرغبة المزدوجة وطبيعتها (ص. 56). للرغبة بنية انعكاسية وقصدية في آن واحد. ولقصدية الرغبة جانبان: ارتباطها الدائم مع الحاجة إلى الحصول على اعتراف وعي ذاتي آخر، ومحاولتها الدائمة إلى نفي العالم الطبيعي وتحويله. ولأن "الوعي الذاتي هو الرغبة عموماً" كما يقول هيغل (الفقرة 167 من "الفينومينولوجيا") فإن هذه الازدواجية تسم الوعي الذاتي نفسه.

نشعر في نهاية "السيادة والخدمة" أن ازدواجية حياة الوعي الذاتي تقترب من نهايتها، وتلوح مع إمكانية الاعتراف المتبادل بشائر الروح Geist، أي تلك الهوية الجماعية التي تحيلنا إلى افتراضات أنطولوجية مسبقة متباينة. بهذا يكون الآخر هو استهلال البينية الذاتية التي يسعى إليها هيغل.

إيمانوئيل ليفيناس (1906-1995):

قد يكون بين أهم الأسباب التي منعت المترجمين العرب من الاقتراب من أعمال ليفيناس صعوبة لغته الفلسفية وتعقيدها، وهي

مكتوبة بالفرنسية أصلاً بالرغم من أنه ليتواني الأصل. عاش معظم حياته في فرنسا وحصل على الجنسية الفرنسية، وشارك في الحرب العالمية الثانية فأسره الألمان بين عامي 1940-1944. انطلق من ميراث الفلسفة الظاهراتية ونشر كتاباً عن هوسرل عام 1930 قال عنه سارتر حينها إنه يتمنى لو استطاع أن يكتب بهذه الطريقة. لا يمكن عموماً فصل تجربة ليفيناس الفلسفية عن تجربته الشخصية كيهودي عانى الشتات وتجربته التاريخية كشاهد على الحرب العالمية الثانية ومشارك وأسير بين أسراها.

تهدف فلسفة ليفيناس إلى إعادة الاعتبار إلى الفرد الذي أهدرت كرامته القوى المجهولة الكبيرة التي انشغلت الفلسفة الغربية بتأملها وتأسيسها. اعترض على كينونة مارتن هيدغر لأنها لا تأبه بالفرد كشخص حي ولا بالتاريخ كحركة وحوادث، كما أنه وجدها تفتقد البعد الأخلاقي وتلتزم موقفاً محايداً تجاه الأسئلة الأخلاقية. هيغل هو الآخر، بحسب ليفيناس، مثال على الانشغال بروح كلية لا تأبه بالشخص، فالذات التي تابعنا مسيرتها في الفقرة الآنفة لا تمتلك ملامح إنسانية محددة مخصصة، وهو ما يذكرنا باعتراض كيركغارد على هيغل. الأساس في اعتراضات ليفيناس على الفلسفة الغربية يكمن في رفضه مشروع الأنطولوجيا الهادف إلى اختزال الآخر إلى شبيه وردم الاختلافات بين الأفراد في مفهوم محايد أخلاقياً لا ينصف الأخرية. وبينما ينشغل الفكر الأنطولوجي في التفكير بنفسه، تسعى الميتافيزيقا إلى ما وراء ذاتها وتتجه إلى الآخر المغاير كما أنها تنشغل بالأسئلة الأخلاقية. وهو ما يمثل ميل ليفيناس للميتافيزيقا وعداءه للأنطولوجيا.

يؤكد وليم دزموند في تقديمه ليفيناس في موسوعة روتلدج للفلسفة[1] على مفهوم التمثيل لديه. بدلًا من التمثيل المدفوع بقصدية الذات والمتمركز عليها وعلى غاياتها (كما هو حال التمثيل لدى هوسرل مثلاً) يطرح ليفيناس فهماً مغايراً لا يكون التمثيل فيه استدعاء للآخر ليمثُل أمام الذات يؤدي لها فروض الطاعة بل انفتاح على الآخر تكون فيه حقيقة التمثيل خضوعاً للتنوع وتواضعاً أمام الآخر. ولتوضيح ذلك يأتي دزموند بمثال هو حالة من يقوم بتمثيل شخص آخر. إن شئتُ أن أمثّلك وأنطق بلسانك في اجتماع ما فإن هذا يعني أن أخضع لآرائك ولك. أما إذا أجبرتك على أن تنطق بلساني وتتكلم بصوتي فإني لن أكون ممثلاً لك. التمثيل إذن وجود من أجل الآخر. ولأن ليفيناس ينطلق من مواقع دينية أصلاً، بحسب قراءة دزموند له، فإنه يقرأ قصة الخلق بوصفها منحة من الله يحصل بها المخلوق على آخريته وحريته في الفعل من الخالق. فالله يخلق آخر مختلفاً عنه هو اللاإله. وهو رأي يتناقض مع ما يذهب إليه هيغل وسبينوزا مثلاً.

هنالك مفهومان أساسيان قدمهما ليفيناس ولابد من توضيحهما لقارئ كتابنا هذا. الأول هو مفهوم **العلاقة وجهاً لوجه**. ينطلق ليفيناس من الذات كما فهمتها الظاهراتية في ملموسيتها واستمتاعها الأولي بالوجود. وهذه الذات تدخل عبر اللغة والخطاب في علاقات بينية مع الآخرين ويجبرها وجودها معهم على أن تولي اهتماماً لما تقول وتفعل. هنالك في علاقة الذات البينية اعتذار دائم ودفاع عن النفس يفرضهما الدخول في علاقات اجتماعية. والموقع الحقيقي لهذا

(1) .William Desmond, "Philosophies of Religion: Marcel, Jaspers, Levinas" in Routledge History of Philosophy Vol. VIII, 1994.

التفاعل هو اللقاء وجهاً لوجه. وجه الآخر ونظرة عينيه وحضوره الإنساني المغاير يدفعني إلى تبرير نفسي وإلى استحضار قيم العدالة والإنصاف. على عكس نظرة الآخر لدى سارتر التي تضطهد وتقمع، تكون نظرة الآخر لدى ليفيناس تذكيراً دائماً بالوصية "لا تقتل!". وهي تؤسس لعلاقة ذات طابع أخلاقي لا ذرائعي، فالوجه عصي على الاختزال، أوليٌّ بحضوره الذي يصعب تخطيه إلى قيم مجردة لا تأبه بالمعاناة والبؤس والإنسان.

المفهوم الثاني الذي قدمه ليفيناس وناقشته بتلر في كتابها هذا هو الاستبدال. ينطلق ليفيناس هنا من ذات فوضوية تسبق أي نظر موضوعي إليها، وهذه الذات ما قبل الأنا تسعى بحماس دائم نحو الآخر. الاستبدال هو ارتهان هذه الذات نفسها للآخر. فهي تسعى إلى الوقوف في مكان الآخر كأرضية تنطلق منها كل أفعال التضامن والإجماع. بهذا يكون الاستبدال وسيلة الذات لتحقيق ذاتيتها عبر مسؤوليتها تجاه الآخر. والبشر تقلقهم دعوة الاستبدال هذه لأنهم منشغلون أنطولوجياً بذواتهم. يثير دزموند في تقديمه المذكور آنفاً سؤالاً طريفاً بصدد مفهوم الاستبدال: بينما يركز ليفيناس على تعذّر التبادل عندما يتعلق الأمر بالمسؤولية الأخلاقية (المرء يتحمل وزر ما اقترفت يداه) نراه يبقى مصراً على إمكانية الاستبدال بالمعنى الذي شرحناه هنا. إذا أعطينا الأولية لتعذر التبادل في حالة المسؤولية الأخلاقية فإننا نضع حدوداً تقيّد الاستبدال البشري الذي يدعو إليه ليفيناس، بالمقابل فإن إعطاء الأولوية للاستبدال البشري سيعني التفريط بالفرادة المطلقة لما يتعذر التبادل بشأنه على مستوى المسؤولية الأخلاقية. أطفال النبي أيوب من الجيل الثاني الذين وُهبوا له كتعويض عن فقده أطفاله يبدو

استبدالاً بالمعنى الإيجابي الذي قصده ليفيناس، لكن اتجاه الجدل لدى ليفيناس عموماً هو تعذّر التبادل مع الأطفال الأُول إذ لا وجود لتبادل تام يعوض عن خصوصية الطرف المستبدل. تقدم بتلر في مناقشتها مفهوم الاستبدال رداً غير مباشر على هذه المشكلة.

جان لابلانش (1924- 2012):

بدأ لابلانش دراسته التحليل النفسي ونظريات فرويد في حلقة جاك لاكان، ولكنه سرعان ما ابتعد عنه وطوّر فهمه الخاص لفرويد اعتماداً على قراءته المتمعنة لكتاباته. وقد أشرف لعقود طويلة على مشروع ترجمة الأعمال الكاملة لفرويد إلى الفرنسية فضلاً عن مساهمته المميزة مع زميله ج. ب. بونتاليس في تأليف قاموس وافٍ يلمّ بلغة التحليل النفسي وتطورها[1]. يرى لابلانش أن لنظرية فرويد في التحليل النفسي تاريخها اللاواعي وأنها مضت في اتجاهين متناقضين؛ الأول هو اكتشاف اللاوعي والغواية، وهما مفهومان يؤكدان الآخر وتأثيره الحاسم على الذات، والثاني اكتشافه مهمته بوصفها إعادة الذات الموجوعة إلى ذاتها وإهمال الآثار التي تركها الآخر عليها. وَصَف لابلانش الاكتشاف الأول بأنه كوبرنيكوسي لما فيه من جرأة واستبصار، بينما وصف الثاني بأنه بطليموسي لتمسّكه بالمشروع التقليدي المعروف للميتافيزيقا الغربية؛ أي وضع الذات في المركز (وهو ما يبرر مقارنة بتلر له مع ليفيناس).

بـدلاً من المسار البطليموسي تشبّث لابلانش بالمسار

---

(1) .Jean Laplanche and J.P. Pontalis, **The Language of Psycho-Analysis** (London, Hogarth Press, 1973)

الكوبرنيكوسي المُهمل والمُهمش في نظرية فرويد وعمل على تطوير نظرية الغواية التي بدأها فرويد لكنه تركها جانباً، وفيها جادل فرويد أن العصاب ناجم عن صدمة جنسية مبكرة، ثم وضع الذاكرة علاجاً لها يعيد الذات إلى ذاتها. يرى لابلانش أن للغواية موقعاً تأسيسياً يمنح الآخر المتمثل في البالغين ولاوعيهم دوراً حاسماً في تشكيل الجهاز النفسي للذات. بهذا تكون العناصر النفسية الجوهرية التي ركز عليها فرويد، مثل الأنا، واللاوعي، والأنا الأعلى، ثانوية بالنسبة لتأثير النقوش الأولية الملغزة التي يتركها الآخر على الذات وتتأسس في عالم الطفل في سياق محاولاته السيطرة عليها، فهي تصله كرسائل ملغزة تحتاج إلى ترجمة وحلّ.

التحويل:

من المفاهيم التي تركز عليها بتلر مطولاً في هذا الكتاب مفهوم التحويل، وهو من بواكير المفاهيم التي جاء بها التحليل النفسي. وقد ورد لأول مرة في كتاب فرويد "**دراسات في الهستيريا**"، وكان على شكل شكوى من أن الخاضعين للتحليل "يحوّلون" مشاعرهم الخاصة بشخص يخصهم إلى المحلل النفسي الذي يحاورهم ويقيمون بذلك عقبة أمام العلاج لأن التحويل Uberstragung باتجاه المحلل النفسي يأتي نتيجة ربط زائف. لكن فرويد سرعان ما أدرك أن لهذا التحويل قوة علاجية تدعو إلى الاحتفاء به بدلاً من الشكوى منه، لأنه يحثّ المريض على كشف المواقف التي يتطابق بها وجود شخص يخصه مع الطبيب، وبنهاية الجلسة يكتشف المريض أن هذا التحويل كان وهماً انزاح عنه. انتهى التحويل بالنسبة لفرويد إلى آلية حتمية وأساسية يحتاج إليها

التحليل النفسي حاجة ماسة. في مقال نشر عام 1912 بعنوان "ديناميات التحويل" ميّز فرويد بين التحويل الإيجابي الذي يصدر عن المحلل باتجاه المريض ومضمونه المشاعر المهذبة والأخلاق، والتحويل السلبي الذي يصدر عن المريض ويتخذ شكل الرغبة الجنسية. ودعا إلى التعامل مع النوعين باهتمام لأن المعركة بين الطبيب والمريض، بين الفكر وعالم الرغبة، بين إدراك الشيء والرغبة في الاستحواذ عليه هو مدار عملية التحويل بأسرها. أما النصر في هذه المعركة فشفاء المريض من عُصابه.[1]

لغة بتلر

هنالك اتفاق عام على أن بتلر تقيم أمام القارئ سدوداً عسيرة تجعل وصوله إلى مراميها في كتابتها الفلسفية أمراً بطيئاً أقرب إلى التأمل والتفكر النقدي العميق وهو السر في أن صعوبة نصوصها تزيد من سحرها وتعلّق القارئ بها. وكتابها هذا من أكثر ما صدر عنها عسراً وكثافة، وصفته أستاذة الفلسفة في جامعة بوسطن كرستا هوداب Christa Hodapp بأنه بلغ أقصى درجات الصعوبة في الكتابة الفلسفية، لكنها عدّته أيضاً من أعمق إنجازاتها الفلسفية حيث تؤكد صعوبة اللغة موضوعة الكتاب المحورية في أننا نعجز عن تقديم وصف شفاف مباشر وتام لذواتنا بلغة ليست من اختيارنا ولابد من التحايل لاستنطاقها.

ربما كان أفضل وصف للغة بتلر الفلسفية وصفها هي نفسها للغة

(1). انظر Edward Shorter, A Historical Dictionary of Psychiatry (Oxford, 2005).

هيغل في كتابه المعروف "فينومينولوجيا الروح". وهو كتاب درسته بتلر بتعمق وعناية وتابعت أثره على الفلاسفة الفرنسيين في ثلاثينات وأربعينات القرن العشرين في كتابها الشيق "**موضوعات الرغبة**". تقول في الفصل الأول المخصص لتقديم قراءتها لكتاب هيغل المذكور إن جمل هيغل فيه تعيد أداء المعاني التي تنقلها؛ أي أن جملته تمر بحالة الصيرورة نفسها التي يسعى إلى ملاحقتها. وترى أن الجمل الهيغلية تُقرأ بصعوبة لأنها لا تقدم معناها للقارئ تقديماً مباشراً بل تطالبنا بإعادة القراءة، ومع كل قراءة نحتاج أن نقرأ بنبرة صوت مختلفة ونؤكد قواعد اللغة على نحو مختلف. ومثل بيت من الشعر يطالبنا بالتوقف والنظر في طريقة القول بوصفها تمتلك أهمية محتوى القول ذاتها، فإن جمل هيغل تستدعي الاهتمام بها بلاغياً لذاتها. ثم تؤكد ألاّ أحد مهما بلغ من العلم الفلسفي بقادر على قراءة هيغل بسرعة. والواقع أني لا أجد وصفاً أفضل من هذا للغة الفلسفية التي صارت تستخدمها بتلر نفسها في كتاباتها الناضجة، وفي كتابنا هذا تحديداً. يزيد من تعقيد الكتاب كثرة المفكرين الذين تستشهد بنظرياتهم وتناقشها ولابد للقارئ من معرفة أولية عنهم لكي يتابعها وهي تغوص في أعماق تبدو في أحيان كثيرة دون قرار.

عانيت كثيراً أثناء ترجمة الكتاب من هذه الصعوبة وكدت في لحظات بعينها أن أنفض يدي منه لأني أجازف بإصراري على نقله إلى العربية في أن يقع لوم القارئ عليّ لا على بتلر نفسها في صعوبته. ولولا التأكيدات السخية التي جاءتني من الصديق د. حسن ناظم في أن الترجمة مقروءة وبيّنة لمن يمنحها من وقته ما تستحق، لما جازفت بمواصلة العمل عليه. وأنا أنتهز هنا الفرصة لتقديم الشكر مضاعفاً لهذا

العاشق للكلمة والفكرة الرصينة، المترجم البارع حسن ناظم لأنه راجع الترجمة، أولاً، مراجعة دقيقة وناقشني مطولاً في تفاصيلها، ولأنه قدم لي الدعم المعنوي لمواصلة المهمة العسيرة، ثانياً، وفتح لها إمكانية النشر والوصول للقارئ العراقي والعربي عبر سلسلة كتب الكوفة. وأشكر الصديق العزيز علي حاكم صالح الذي قرأ الفصل الأول من الكتاب وعلّق عليه بملاحظات قيّمة. كما أشكر الدكتور عقيل عبد ياسين، رئيس جامعة الكوفة، على دعمه نشر الكتاب ضمن مشروع الجامعة الخيّر الطموح.

فلاح رحيم

كندا - خريف 2013

شكر وتنويه

قُدّمت فصول هذا الكتاب أصلاً بوصفها محاضرات سبينوزا لقسم الفلسفة في جامعة أمستردام في ربيع 2002. وأنا مدينة بالفضل لهنت دي فريز Hent de Vries لتقديمه الدعوة الكريمة وإتاحته فرصة العمل على بعض مادة هذا الكتاب مع طلبة أمستردام. كان هذا الكتاب قد بدأ موضوعاً لحلقة دراسية في جامعة برنستون في خريف عام 2001، حيث كنت عضوة في مجلس العلوم الإنسانية. وقد كسبت حينها الكثير من مناقشاتي مع أساتذة الكلية وطلابها. أخيراً، قدمت المادة منقحة بوصفها محاضرات أدورنو في Institut fur Sozialforschung في فرانكفورت في خريف 2002. وأشكر أكسل هونيث Axel Honneth الذي أتاح لي فرصة مراجعة عمل أدورنو ومقاربته بطريقة جديدة. وأنا مدينة بالقدر نفسه لنقاشات دارت هناك مع عدد كبير من الأفراد الذين قدموا لي مداخلات مركزة تتعلق بالأسئلة التي أثيرها. وكان هذا النص قد ظهر بشكل أوليّ ومختصر إلى حد كبير في هولندا باسم "..." Giving an Account of Oneself: A Critique of Ethical Violence نشرته دار فان غوركم Van Gorcum Press عام 2003. وظهر بعدها مرة أخرى مختصرا بالألمانية تحت عنوان Kritik der Ethischen

Gewalt عن سوهركامب فيرلاغ Suhrkamp Verlag وقد ترجمه باقتدار رينر أنسن Reiner Ansen. كما ظهرت أجزاء من الفصل الثاني كمقال بعنوان "تقديم وصف للذات" " Giving an Account of Oneself" في مجلة دايكرتيك Diacritics 31.4:22–40. ويمتد امتناني إلى العديد من الناس الذين عملوا على الكثير من الأفكار في هذه المسودة معي: فرانسيس بارتكوفسكي، جي ستين، وندي براون، مايكل فيهر، باربرا جونسون، دبرا كيتس، باولا ماراتي، بدي مارتن، جف مونوكاوا، دينس رايلي، جون و. سكوتا، أنيكا ثيم، نيزا ياناي. وأنا مدينة أيضاً إلى طلبتي في حلقة الخريف الدراسية عام 2003 الذين ناقشوا معي أغلب أقسام النص المطروح هنا متحدين المنظورات التي اعتمدتها ومثيرين جدالاً مركزاً بصدد الكثير من الموضوعات. وأشكر جف ستوفر Jill Stauffer لأنه أظهر لي أهمية ليفيناس بالنسبة للفكر الأخلاقي، وكولين بيرل، وأيمي جامكوجيان، وستيوارت ميري، وجيمس سالازار، وأيمي هوبر، وأنيكا ثيم لما قدموا من عون في تحرير الكتاب ومقترحات في مختلف مراحل اعداده. أخيرا أشكر هيلين تارتار التي أبدت الاستعداد لمصارعة جملي حتى يكاد هذا الكتاب يكون كتابها. وأهديه إلى صديقتي ومحاورتي باربارا جونسون.

مختصرات:

تم استخدام المختصرات التالية في الكتاب.

ح ص: عمانوئيل ليفيناس؛ **الحرية الصعبة: مقالات في اليهودية**، 1990.

Emmanuel Levinas, **Difficult Freedom: Essays on Judaism**. Trans. Sean Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.

ك د: ميشال فوكو؛ **كلام دون خوف**، 2001.

Michel Foucault, **Fearless Speech**. Ed. Joseph Pearson. New York: Semiotext(e), 2001.

ج أ: فردريك نيتشه؛ **جينيالوجيا الأخلاق**،1969.

Friedrich Nietzsche, **On the Genealogy of Morals**. Trans. Walter Kaufmann. New York: Random House, 1969.

هـ ذ: ميشال فوكو؛ "عن بداية هرمنطيقا الذات"، 1999.

Michel Foucault, "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," trans. Thomas Keenan and Mark Blasius. In Michel

Foucault, **Religion and Culture**, ed. Jeremy Carrette (New York: Routledge, 1999), 158–81.

ك ي: ميشال فوكو؛ "كم يكلف العقل قول الحقيقة؟"، 1989.

Michel Foucault, "How Much Does It Cost for Reason to Tell the Truth?" In Foucault **Live**, ed. Sylve`re Lotringer, trans. John Honston. New York: Semiotext(e), 1989.

ب و: عمانوئيل ليفيناس؛ **بخلاف الوجود أو ما وراء الجوهر**، 1981.

Emmanuel Levinas, **Otherwise than Being, or beyond Essence**. Trans. Alphonso Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff, 1981.

م ف أ: ثيودور أدورنو؛ **مشاكل الفلسفة الأخلاقية**، 2001.

Theodor W. Adorno, **Problems of Moral Philosophy**. Trans. Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2001.

أ: عمانوئيل ليفيناس؛ "الاستبدال"، 1968.

"Substitution," originally published in La Revue Philosophique du Louvain 66 (1968), 487–508, translated by Peter Atterton, Simon Critchley, and Graham Noctor in Emmanuel Levinas, **Basic Philosophical Writings**, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press,1996), 79–96.

ب م: ميشال فوكو، "البنيوية وما بعد البنيوية"، 1988.

Michel Foucault, "Structuralisme et poststructuralisme," in Foucault, Dits et Ecrits, 1954–1988, vol. 4) Paris: Gallimard(431–457. الترجمات التي تحيل مباشرة إلى هذا النص بالفرنسية تعود لي.

إ م: ميشال فوكو؛ استخدام المتعة: تاريخ الجنسانية، المجلد الثاني، 1985.

Michel Foucault, **The Use of Pleasure: The History of Sexuality,** Volume Two. New York: Random House, 1985.

ملاحظة: أستخدم فكرة "الآخر" في هذا الكتاب للدلالة على الآخر البشري تحديداً، خلا الحالات التي يحتاج فيها المصطلح، لأسباب فنية، أن يشير إلى معنى آخر يختلف قليلاً. لدى ليفيناس، على سبيل المثال، لا يشير "الآخر" إلى الآخر البشري فقط ولكنه يشتغل بوصفه حاملاً موقعياً لعلاقة أخلاقية لانهائية. في الحالة الأخيرة عمدت إلى وضع الكلمة بين قوسين.[1]

(1) . تشير بتلر في الأصل إلى انها ستكتب الكلمة بحرف أول كبير وهو أمر متعذر بالعربية، وقد عوضت عنه بكتابة الكلمة بين قوسين (المترجم).

القسم الأول

وصف الذات

"تقاس أهمية الفكر بالمسافة الفاصلة بينه وبين تواتر المألوف."

أدورنو، **الخُلُق الدنيا**[1]

Minima Moralia Adorno,

أودّ أن أبدأ من النظر في الطريقة التي يمكن أن نطرَح بها سؤال الفلسفة الخُلُقية[2] moral ضمن إطارٍ اجتماعي معاصر، وهو سؤالٌ

(1) . ترجم كتاب أدورنو هذا إلى العربية الدكتور ناجي العونلي تحت عنوان **"الأدب الصغير: أفكار ملتقطة من الحياة المشوّهة"**، مؤسسة شرق غرب - ديوان المسار للنشر، بيروت، 2011، وسأحتفظ بترجمة حرفية لعنوان الكتاب لإبراز الفرق بين الخُلُق والأخلاق كما هو موضّح في الهامش 2 أدناه، ولأن بتلر ستناقش في سياق هذا الفصل استخدام أدورنو في عنوان كتابه لمفردة خُلق لا أخلاق. (المترجم)

(2) . تحرص بتلر على التميز بين الأخلاقي Ethical والخُلُقي Moral، وبينما شاع ترجمة المفردتين الانجليزيتين بمصطلح واحد، أخلاقي، فإن الفرق بينهما معروف إذ يشير الأخلاقي Ethical إلى المعايير والقوانين العامة والانصياع لها، بينما يشير الخُلقي Moral إلى التعقل والتصرف على وفق قيم تتجاوز المصلحة الخاصة. وقد اعتمدتُ المفردتين اللتين اختارهما الزميلان حسن ناظم وعلي حاكم صالح للتمييز بين المعنيين لما فيهما مِن دقة وابتكار في ترجمتهما لكتاب هانز جورج غادامير **"الحقيقة والمنهج"**. (المترجم)

يتعلق بالسلوك لا محالة، وبالتالي بالفعل. وتعني إثارة السؤال بهذه الطريقة القبول بأطروحة مسبقة تفيد أن الأسئلة الخُلُقية لا تُطرح في سياق العلاقات الاجتماعية حسب، بل أن الشكل الذي تتخذه يتغير على وفق السياق، وهذا السياق نفسه متأصلٌ في شكل السؤال بمعنى ما. في **"مشكلات الفلسفة الأخلاقية"**، وهي مجموعة محاضرات قدمها ثيودور أدورنو في صيف 1963، يكتب: "يمكن القول إن موعد إثارة الأسئلة الخُلُقية ظل دائماً يحين في المراحل التي تكفُّ فيها المعايير الخُلُقية في السلوك عن أن تكون بيّنة بذاتها ومقبولة في حياة الجماعة دون مساءلة."[1] يمكن لهذا الادعاء أن يقدّم وصفاً للشروط التي تُثار في ظلها الأسئلة الخُلُقية، لكن أدورنو يزيد وصفه تفصيلاً. وهنا يقدم نقداً موجزاً لماكس شيلر Max Scheler، الذي يأسى على انحلال Zersetzung الأفكار الأخلاقية ethical، بمعنى دمار الروح الأخلاقية المشتركة والجماعية. يرفض أدورنو أن يعلن الحداد على هذه الخسارة، وذلك لما يساوره من قلق مبعثه أن الروح الجماعية مُحافظة على الدوام، فهي تفترض وحدة زائفة تسعى إلى قمع الصعوبات والتحديات القادمة من الروح المعاصرة. ولا يعني ذلك أن الوحدة كانت موجودة من قبل ثم تعرضت إلى التفكك، بل يعني أنها وحدة مثالية حسب، نزعة وطنية لم تعد لها مصداقية، ولا ينبغي أن تكون لها. لذلك يحذّرنا أدورنو من الاستعانة بالأخلاق وسيلة لنوع من القمع والعنف. يكتب:

(1) . ثيودور أدورنو، **مشاكل الفلسفة الأخلاقية**، ت: رودني لفنغستون، جامعة ستانفورد، Probleme der Moralphilosophie (Frankfurt am Main: Suhrkamp, .2001 30 ,(1997 سيشار إلى هذا الكتاب فيما يلي برمز (م ف أ) والصفحات تشير إلى الترجمة الانجليزية للكتاب.

"لا شيء أشدّ انحطاطاً من الأخلاق أو الخُلُق التي تبقى حية على شكل أفكار جماعية حتى بعد أن تكفّ روح العالم عن سكناها؛ إن استخدمنا تعبير هيغل كنوعٍ من لغة الاختزال. ما أن تخلو هذه الأفكار من حالة الوعي الإنساني وحالة قوى الإنتاج الاجتماعية حتى تكتسب خصائصَ قمعية وعنيفة. إن ما يدفع الفلسفة إلى مثل هذه التأملات التي نعبّر عنها هنا هو عنصر الإكراه الذي تتسم به العادات التقليدية؛ إن العنف والشر هما ما يزجّ بهذه العادات [Sitten] في صراع مع الخُلُق [Sittlichkeit]، لا انحلال الخُلُق الذي يأسى عليه منظرو الانحطاط."
(م ف أ، 17)

يقدم أدورنو ابتداءً زعمه أن الأسئلة الخُلُقية لا تثار إلا عندما تعجز الروح الجماعية عن تأكيد غَلَبتها. وينطوي هذا على أن الأسئلة الخُلُقية لا يلزم أن تنشأ على أساس روح مقبولة قبولاً عاماً لتعدّ كذلك؛ في الواقع، يبدو أن ثمة توتراً بين الروح الجماعية والخُلُق يجعل أفولَ الأولى شرطاً لنمو الثانية. ثم هو يوضّح بعدها دون لبس أن الروح الجماعية بالرغم من افتقادها قوة التوافق عليها- وذلك تحديداً لأن الروح الجماعية، التي لابد من وضعها بين شرطتين، لم تعد موضع قبول عام - فإنها لا تستطيع أن تفرض دعواها العمومية إلا عبر وسائل العنف. بهذا المعنى، تحوّل الروح الجماعية العنف إلى أداة تحافظ بها على مظهرها الجماعي. فضلاً عن ذلك، فإن هذه الروح لا تلجأ إلى العنف إلاّ عندما يعفو عليها الزمن. والغريب تاريخياً وزمنياً بصدد هذا الشكل من العنف الأخلاقي أن الروح الجماعية بالرغم من تحوّلها إلى مفارقة تاريخية عفا عليها الزمن لا تصبح شيئاً من الماضي؛ إنها تؤكد نفسها في الحاضر بوصفها مفارقةً تاريخية. ترفض الروح الجماعية أن

تصبح ماضياً، والعنف هو طريقتها التي تفرض بها نفسها على الحاضر. في الواقع، هي لا تكتفي بفرض نفسها على الحاضر، بل تسعى إلى التعتيم على الحاضر أيضاً؛ وهذا تحديداً واحد من آثارها العنيفة.

يستخدم أدورنو مصطلح **عنف** في تناوله الأخلاق في سياق الدعاوى المتصلة بالكليّة universalism. ثم يمضي إلى صياغة أخرى لظهور الخُلُق تتمثل في ظهور أنواع معينة من البحث الخُلُقي، والتساؤل الخُلُقي: "إن المشكلة الاجتماعية الخاصة بالتباعد بين المصلحة الكليّة والمصلحة الخاصة، مصالح أفراد بأعينهم، هي ما يدخل في صياغة المشكلة الخُلُقية." (م ف أ، 19). ما هي الظروف التي يحدث هذا التباعد في ظلّها؟ يشير أدورنو إلى حالة يخفق فيها "الكليّ" في التوافق مع الفرد أو احتوائه، وتهمل فيها دعوى الكليّة "حقوق" الفرد. يمكن لنا أن نتخيل مثلاً فرض الحكومات على الدول الأجنبية باسم مبادئ الديمقراطية الكليّة، حيث تنكر هذه الطريقة في فرض الحكومات حقوق السكان المعنيين في انتخاب مسؤوليهم. ويمكن لنا في هذا المجال أن نستحضر اقتراح بوش المقدّم إلى السلطة الفلسطينية أو محاولاته تغيير الحكومة في العراق. في مثل هذه اللحظات، إن استخدمنا كلمات أدورنو، " يبدو الكليّ... شيئاً عنيفاً ودخيلاً وليس له وجود ملموس بين البشر." (م ف أ، 19) وبالرغم من أن أدورنو يتنقّل أحياناً بشكل مفاجئ بين الأخلاق ethics والخُلُقية morality فإنه يفضّل مصطلح الخُلُقية الذي يتردد صداه فيما بعد في كتابه **"الخُلُق الدنيا"** إذ صار عنواناً لمشروعه، ويصرّ على أن أية مجموعة من الحِكم المأثورة أو المعايير لابد أن يوافق عليها الأفراد "بطريقة حيّة" (م ف أ، 15). وبينما يمكن لنا تخصيص مصطلح الأخلاق لوصف الخطوط العريضة

لهذه المعايير والحِكم المأثورة، أو العلاقة بين الذوات التي تنطوي عليها هذه المعايير، يصرّ أدورنو على أن المعيار الأخلاقي الذي يخفق في تقديم طريقة للحياة أو يتضح، داخل الظروف الاجتماعية القائمة، أنه مستحيل التطبيق لابد أن يصبح موضوعاً للمراجعة النقدية (م ف أ، 19). أما إذا أهمَلَت الروحُ الجماعية الظروف الاجتماعية القائمة، وهي أيضاً الظروف التي يقع فيها استيعاب أية أخلاق، فإنها تصبح عنيفة.

أودّ أن أطرح في سياق هذا الفصل الأول ما أراه مهمّاً في مفهوم أدورنو عن العنف الأخلاقي بالرغم من أنني سأؤجل المعالجة الأكثر نسقيّة حتى الفصل الثالث. في القسم الافتتاحي أريد أن أشير ببساطة إلى أهمية الصياغة التي يقدمها أدورنو للجدالات المعاصرة له بصدد العدمية الخُلُقية لأظهر كيف أن التغييرات في إطاره الفكري قد استلزمتها الطبيعة التاريخية المتقلبة للبحث الخُلقي نفسه. بمعنى ما، يمكن أن تلقى هذه النقلة إلى ما يتجاوز أدورنو قبوله في ضوء التزامه النظر إلى الخُلُق داخل السياقات الاجتماعية المتغيرة التي تنشأ فيها الحاجة إلى البحث الخُلُقي. لا يتباعد السياق عن السؤال؛ بل هو يتحكم في الشكل الذي يتخذه السؤال. بهذا المعنى تكتسب أسئلة البحث الخُلُقي شكلها وأسلوبها من قوة الظروف التاريخية التي تستثيرها.

أرى أن نقد أدورنو للكليّة التجريدية بوصفها عنفاً يمكن أن يُقرَأ بوصفه متصلاً بنقد هيغل لنوع الكليّة التجريدية التي تميز الإرهاب The Terror. وقد كتبتُ عن ذلك في مكان آخر[1]، وأكتفي هنا بالإشارة إلى

---

(1) . جوديث بتلر، أرنستو لاكلاو، سلافوج زيزيك، الإمكان، الهيمنة، الكليّة (لندن، فيرسو، 2000). Judith Butler, Ernesto Laclau, and Slavoj Zˇizˇek, **Contin-gency, Hegemony, Universalit**)London: Verso, 2000).

أن المشكلة لا تتصل بالكليّة بوصفها كذلك ولكن بعمليةٍ كليّة تخفق في الاستجابة للخصوصية الثقافية، وتخفق في قبول إعادة صياغة مقولاتها استجابةً للظروف الاجتماعية والثقافية التي تقع في نطاق تطبيقاتها. عندما يعجز مبدأ شامل للسلوك عن أن يَلقى القبول لأسباب اجتماعية أو عندما يكون من الواجب رفضه لأسباب اجتماعية أيضاً، فإن مبدأ السلوك الشامل نفسه يصبح موضع خلاف، وموضوعةً أو مادة للجدال الديمقراطي. وهو ما يعني، أن المبدأ يفقد مكانته بوصفه شرطاً مسبقاً للجدال الديمقراطي؛ أما إذا كان قد مارس فعله هناك بوصفه شرطاً مسبقاً، أو عنصراً جوهرياً في تقرير المشاركة، فإنه سيفرض عنفه على شكل إغلاق إقصائي. لا يعني هذا أن الكليّة عنيفة بحكم طبيعتها. يساعدنا أدورنو على إدراك أن عنف الكليّة يتكوّن جزئياً من لامبالاتها تجاه الظروف الاجتماعية التي تتقرر فيها إمكانية قبولها قبولاً حيّاً. إذا تعذر هذا القبول الحي، ترتب على ذلك أن يصبح اجتياز اختبار مبدأ السلوك أمراً مهلكاً، معاناةً يفرضها خارجٌ لامبال على حساب الحرية والخصوصية.

يبدو أدورنو كيركغاردي النزعة تقريباً في إصراره على مكان الفرد الموجود ومعناه، وعلى ضرورة مهمة تمثّل الخُلق ومعارضته أشكال العنف الأخلاقي أيضاً. لكنه يحذّرنا من الخطأ الذي يمكن أن يمضي في الاتجاه المعاكس، عندما يُصار إلى فهم الـ"أنا" بمعزل عن ظروفها الاجتماعية، عندما تُعتَنق بوصفها فوريّة محضة، عشوائية أو تصادفية، معزولة عن ظروفها الاجتماعية والتاريخية التي تكوّن الظروف العامة لنشوئها في نهاية المطاف. وأدورنو واضح في تأكيد ألاّ وجود لأخلاق خاصة دون "أنا"، لكن أسئلة ملحّة تبقى قائمة: مم تتكون الـ"أنا"؟

وبأي معنى يمكن لها أن تمتلك الخُلُق أو تقدّم وصفاً لنفسها؟ يكتب على سبيل المثال: "سيكون جلياً لكم ضرورة أن ترتبط كل الأفكار عن الخُلُق أو السلوك الأخلاقي بـ"أنا" فاعلة." (م ف أ، 28). ومع ذلك لا توجد "أنا" معزولة تماماً عن الظروف الاجتماعية لنشوئها، لا وجود لـ"أنا" لا تكون موجودة ضمناً داخل مجموعة من المعايير الخُلُقية تحكمُها وتتجاوز المعنى الشخصي أو الخاص المحض لكونها معايير تمتلك طبيعة اجتماعية.

لا تقف الـ "أنا" بمعزل عن قالب مهيمن من المعايير الأخلاقية والأطر الخُلُقية المتصارعة. ويعدّ هذا القالب بمعنى هام الشرط لنشوء الـ"أنا" أيضاً، بالرغم من أن الـ"أنا" لا تتكون بسبب هذه المعايير. لا يمكن لنا أن نستنتج أن الـ"أنا" نتيجةٌ لروح مسبقة أو أداة لها ببساطة، إنها ميدانٌ لمعايير متصارعة أو متقاطعة. قد تبدأ الـ"أنا" وهي تقدّم وصفاً لنفسها من ذاتها، لكنها ستجد أن هذه الذات موجودة ضمناً في زمنية اجتماعية تتجاوز قدراتها على السرد؛ في الواقع، عندما تسعى الـ"أنا" لتقديم وصف لنفسها، وصف لابد أن يتضمن ظروف نشوئها الخاص، فإن عليها بالضرورة أن تتخذ دور المنظّر الاجتماعي.

والسبب في ذلك أن الـ"أنا" لا تمتلك قصة تخصّها لا تكون قصة علاقة ما أو مجموعة من العلاقات مع مجموعة من المعايير أيضاً. وبالرغم من قلق العديد من النقاد المعاصرين من أن يعني ذلك غياب مفهوم للذات يمكن أن يوفر أرضية للفاعلية الخُلقية والمسؤولية الخُلقية، فإن مثل هذا الاستنتاج لا يترتب على ما سبق. توجد الـ"أنا" مجردة من ملكيتها دائماً بفعل الظروف الاجتماعية لنشوئها.[1] ولا

(1) . من أجل تحليل رائع ومشوق لتورط الـ "أنا" وسلبها ملكيتها في المواضعات =

يعني هذا التجريد من الملكية فقدان الأرضية الذاتية للأخلاق. على العكس، قد يكون هو شرط البحث الخُلقي، الشرط الذي تنشأ في ظلّه الخُلُق نفسها. إن لم تتطابق الـ"أنا" مع المعايير الخُلقية فمعنى هذا إن عليها أن تتدبر هذه المعايير، وأن جزءاً من التدبر سيترتب عليه فهمٌ نقدي لتكوينها ومعناها الاجتماعيين. يكون التدبر الأخلاقي بهذا المعنى وثيق الصلة بعملية النقد. ويدرك النقد أنه لا يستطيع أن يمضي قُدما دون النظرِ في الطريقة التي وُجدت بها الذات المتدبرة والكيفية التي يمكن بها أن تحيا وتتملك مجموعة من المعايير. لا تجد الأخلاق نفسها منخرطة في مهمة النظرية الاجتماعية حسب، لكن النظرية الاجتماعية مطالبةٌ، إن أريد لها أن تتمخض عن نتائج لاعنفية، بأن تجد مكاناً حياً لهذه الـ"أنا".

هنالك طرق متنوعة لوصف نشوء الـ "أنا" من صُلب قالب المؤسسات الاجتماعية، طرق تضع الخُلق في سياقات ظروفها الاجتماعية. يميل أدورنو إلى فهم أن ثمة جدلاً سلبياً يبدأ فعله عندما يتضح أن الدعاوى الجماعية ليست جماعية، وعندما يتضح أن دعاوى الكليّة التجريدية ليست كليّة. يقع الافتراق دائماً بين الكليّ والخاص، ويصبح هذا الافتراق شرط التساؤل الخُلقي. والكليّ لا يفترق عن الخاص حسب، لكن هذا الافتراق هو ما يجربه الفرد، وما يصبح بالنسبة للفرد التجربة الاستهلالية للنشوء. بهذا المعنى تردد نظرية

▬ الاجتماعية، وكذلك ما يترتب على ذلك بالنسبة لكل من الشعر الغنائي والتضامن الاجتماعي انظر دنيس رايلي، كلمات الذوات: التماهي، التضامن، التهكم Denise Riley, **Words of Selves: Identification, Solidarity, Irony** (Stanford: Stanford University Press, 2000).

أدورنو أصداء من نيتشه الذي يُبرز عنف "الضمير المثقل بالذنب" الذي به توجد الـ"أنا" بوصفها نتيجة مترتبة على القسوة المدمرة. تنقلب الـ"أنا" ضد نفسها، مطلقة العنان لعدوانها الخُلقي اللاعن لذاته، وبهذا يُستهلّ ظهورُ الانعكاسية. هذا على الأقل هو رأي نيتشه في الضمير المثقل بالذنب. وأقترح القول إن أدورنو يلمّح إلى مثل هذا الموقف من الضمير المثقل عندما يؤكد أن الأخلاق التي لا يقبلها الأفراد الخاضعون لظروف اجتماعية قائمة قبولاً "حيّاً" "هي ضمير الضمير المثقل بالذنب" (م ف أ، 15).

لكن علينا أن نسأل إن كانت الـ"أنا" التي يجب أن تقبل المعايير الخُلقية قبولاً حيّاً لا تكون هي نفسها محكومة بهذه المعايير، أي المعايير التي تؤسس قابلية الذات على الحياة. القول إن على الذات القدرة على امتلاك المعايير شيء، والقول بضرورة وجود معايير تهيئ مكاناً للذات داخل الحقل الأنطولوجي شيء آخر مختلف. في الحالة الأولى تكون المعايير موجودة هناك، على مبعدة في الخارج، والمهمة هي العثور على طريقة لقبولها، التقاطها، وتأسيس علاقة حية معها. يكون الإطار الأبستيمولوجي مفترضاً سلفاً في هذا اللقاء الذي تواجه به الذاتُ قواعد خُلُقية ولابد أن تجد طريقة للتعامل معها. ولكن هل نظَر أدورنو في أن المعايير تقرّر سلفاً أيضاً مَن يمكن له أن يصبح ذاتاً ومن لا يمكن له ذلك؟ هل تأمّل فاعلية المعايير في تكوين الذات نفسها، وفي تحديد الأسلوب الأنطولوجي الخاص بها وتأسيس موقع شرعي داخل مملكة الأنطولوجيا الاجتماعية؟

مشاهد المخاطبة

"نبدأ باستجابةٍ، بسؤالٍ يجيب عن ضوضاء، ونحن نفعل ذلك في الظلام؛ نفعله دون معرفة دقيقة، ونستعين على الفعل بالكلام. مَنْ موجود هناك، أو هنا، ومَن غادر؟"

توماس كينان، خرافات المسؤولية

Thomas Keenan, Fables of Responsibility

سأترك الآن مناقشة أدورنو بالرغم من أنني سأعود إليه فيما بعد لأنظر، لا في علاقة الذات مع الخُلق، ولكن في علاقة مسبقة: قوة الخُلق في إنتاج الذات. السؤال الأول سؤال حاسم ولن تتحاشاه المناقشة اللاحقة، لأن الذات التي تُنتجها الخُلُق يجب أن تقيم علاقة مع الخُلق. ولا يمكن للمرء استبعاد هذه الحالة المتناقضة عند التصدي للتدبر الخُلُقي ولمهمة تقديم المرء وصفاً لنفسه. حتى لو كانت الخُلُق تقدم مجموعة من المعايير التي تنتج ذاتاً تتسم بالمعقولية، فإنها تبقى كذلك مجموعة من المعايير والأصول التي يجب أن يتفاوض المرء بشأنها بطريقة حيّة وتأملية.

في "جينيالوجيا الأخلاق" يقدم نيتشه وصفاً إشكالياً للطريقة التي نبدأ بها تأمل أفعالنا ونتبوأ بها موضعاً نستطيع منه تقديم وصف

لما فعلناه من قبل. وهو يلاحظ أننا لا نصبح واعين بأنفسنا إلا بعد أن نتعرض لأضرار معينة. هنالك شخص يعاني نتيجة ضرر، وهذا الشخص، أو من يدافع عنه في نظام عدالة معيّن، يسعى إلى معرفة سبب تلك المعاناة، ويسألنا إن كان ثمة احتمال أن نكون نحن سببها. يرمي السؤال إلى إصدار عقوبة عادلة على الشخص المسؤول عن إيقاع الضرر، وتقوم الذات المقصودة بسؤال نفسها. يقول لنا نيتشه "العقوبة هي صناعة ذكرى"[1] والسؤال يقدّم الذات بوصفها قوةً مسببة، كما أنه يضع نموذجاً لنمط محدد من المسؤولية. في السؤال إن كنا السبب في مثل هذه المعاناة، تَطلبُ منا سلطة مكرّسة لا أن نعترف بعلاقة سببية بين أفعالنا والمعاناة اللاحقة ولكن أن نتحمل أيضاً المسؤولية عن تلك الأفعال ونتائجها. في هذا السياق، نكون مُجبرين على تقديم وصف لأنفسنا.

نحن لا نشرع في تقديم الوصف إلاّ لأننا نُستدعى بوصفنا كائنات تُعد مسؤولة أمام نظام عدالة وعقاب ما. ولا يكون هذا النظام موجوداً منذ البداية، لكنه يتأسس عبر الزمن وبتكلفة باهظة تدفعها الغرائز البشرية. يكتب نيتشه أن الناس في ظل هذا التأسيس "شعروا بالعجز عن تدّبر أمر أبسط المهمات؛ ولم يعد لديهم في هذا العالم الجديد موجّهاتهم السابقة، نوازعهم المنظِّمة، اللاواعية، المعصومة من الخطأ: لقد رُدّوا إلى التفكير، الاستنتاج، الحساب، تنسيق السبب مع

---

(1) . فردريك نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، ت: ولتر كوفمان، (نيويورك، راندم هاوس، 1969)، 80. Zur Genealogie der Moral, in Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Berlin: de Gruyter, 1967–77) 5: 245–412. سيشار إليه فيما يلي بالرمز (ج أ) وأرقام الصفحات تشير إلى الترجمة الانجليزية.

النتيجة، هؤلاء المخلوقات التعسة؛ لقد رُدّوا إلى "وعيهم"، وهو أكثر أعضائهم وَهَناً وعُرضة لارتكاب الأخطاء!" (ج أ، 84)

لذلك فأنا أشرع في تقديم وصف، إذا كان نيتشه على حق، لأن أحداً طلب مني ذلك، وهذا الشخص يمتلك قوةً فوّضه بها نظام عدالة مكرّس. هنالك من يخاطبني، وربما يعزو لي فعلاً ما، وهنالك تهديد بإيقاع عقوبة معينة يدعم هذا الاستجواب. لذلك أقدّم نفسي، وفي استجابة مذعورة، بوصفي "أنا" وأحاول أن أُعيد بناء أفعالي في محاولة لإظهار أن الفعل الذي يُعزى لي كان واحداً منها أو لم يكن. فإما أن أقرّ بأني أنا من كان السبب في هذا الفعل، محدّدةً نسبة الفعل السببية، وإما أن أدافع عن نفسي ضد تهمة ارتكاب الفعل، أو قد أضع السبب في مكان آخر. هذه هي الحدود التي يحدث تقديم وصف لنفسي ضمن إطارها. بالنسبة لنيتشه، تترتب المساءلة على اتهام حسب، أو هي في الحد الأدنى زعمٌ يصدر عن شخص ما في موقع يتيح له إيقاع العقوبة إن تأسست السببية. وهو ما يدفعنا إلى تأمل أنفسنا في غمرة الخوف والرعب. في الواقع نحن نصبح مسؤولين أخلاقياً نتيجة للخوف والرعب.

ولكن لننظر في حالات أخرى يكون لمخاطبة الآخر لنا فيها معادلٌ مختلفٌ عدا الخوف. قد تكون ثمة رغبة في المعرفة والفهم غير مدفوعة بالرغبة في إنزال العقاب، أو رغبة في الشرح والسرد لا يولّدها الرعب من العقوبة. ونيتشه يُحسن صنعاً عندما يَفهم أني لا أشرع في تقديم قصة عن نفسي إلا في مواجهة "أنت" يطلبُ مني تقديم الوصف. لا يبدأ أيّ مِنّا في سرد نفسه، أو يجد أن عليه لأسباب طارئة أن يصبح كائناً يسرد ذاته إلاّ في مواجهة مثل هذا السؤال أو الاتهام القادم من شخص

آخر هل هو أنتَ؟ هنالك بالطبع دائماً إمكانية التزام الصمت في وجه مثل هذا السؤال، إذ يعبّر الصمتُ عن مقاومة للسؤال: "ليس لك الحق في طرح مثل هذا السؤال"، أو " لن أكرّم هذا الاتهام بإجابة عنه"، أو "حتى لو كنت أنا الفاعل، فلا شأن لك بمعرفة ذلك". الصمت في مثل هذه اللحظات إما أن يُخضع شرعية السلطة التي يستحضرها السؤال والمتسائل للشك، وإما أن يحاول رسم دائرة حول منطقة استقلال لا يصحّ أن يتطفّل عليها المتسائل. لكن رفض تقديم السرد يبقى يعدّ علاقة مع السرد ومع مشهد المخاطبة. عندما يمتنع المرء عن تقديم السرد، فإنه إما أن يرفض العلاقة التي يفترضها المتسائل مسبقاً، وإما أن يغيّر تلك العلاقة بحيث أن الشخص الذي يتعرض للسؤال يرفض الشخص الذي يسأل.

يختلف سرد قصة عن الذات عن تقديم وصف للذات. ومع ذلك نرى في المثال الآنف الذكر أن نوع السرد المطلوب في وصف نقدّمه لأنفسنا يُراد له أن يقبل الافتراض أن للذات علاقة سببية مع معاناة الآخرين (ومع الذات نفسها بوساطة الضمير المثقل في نهاية المطاف). من الواضح أن هذا الشكل لا يغطي كل أنواع السرد، لكن السرد الذي يجيب عن إتهام عليه منذ البداية أن يقبل إمكانية أن الذات تمتلك فاعلية سببية، حتى وإن لم تكن الذات في لحظة معطاة سبباً في المعاناة المقصودة.

يتخذ الوصف إذن شكلاً سردياً لا يعتمد القدرة على ربط مجموعة من الأحداث المتعاقبة بانتقالات محتملة حسب، ولكنه يعتمد أيضاً على الصوت السردي والسلطة، لكونه موجّهاً لإقناع جمهور معين. لابد للسرد إذن أن يجيب عن سؤال إن كانت الذات سبباً في تلك

المعاناة أم لا، وهو بذلك يوفر وسيلة مقنعة يمكن بها فهم الفاعلية السببية للذات. لا ينشأ السرد في أعقاب واقعة الفاعلية السببية بل هو الشرط اللازم المسبق لأي وصف يمكن أن نقدّمه لفاعليتنا الخُلُقية. بهذا المعنى، تكون القدرة السردية شرطاً مسبقاً لتقديم وصف للذات ولافتراض المسؤولية عن أفعال المرء عبر تلك الوسيلة. بالطبع، يمكن للمرء أن "يهزّ رأسه" أو يستعين بإيماءة تعبيرية أخرى للإقرار بأنه هو تحديداً من قام بالفعل المقصود بالسؤال. تؤدي "هزة الرأس" وظيفة الشرط المسبق التعبيري للإقرار. هنالك نوع آخر من القوة التعبيرية الفاعلة عندما يلتزم المرء الصمت في مواجهة السؤال "هل لديك أي شيء تدافع به عن نفسك؟". لكن في المثالين، لا تكتسب إيماءة الإقرار معناها إلا بعلاقتها مع خط قصصي مُفترض: "نعم، كنت الشخص الذي أدّى دور الفاعل المسبّب في تتابع الأحداث الذي تشير له."

لا يأخذ رأي نيتشه بنظر الاعتبار كل جوانب مشهد المخاطبة الذي يُطرح فيه سؤال المسؤولية وتأتي الإجابة عنه بالقبول أو الرفض. هو يفترض أن السؤال قادمٌ من داخل إطار قانوني يتعادل فيه التهديد بالعقوبة بوصفه ضرراً مع الضرر الذي ارتُكب في المقام الأول. ولكن لا تصدر كل أشكال المخاطبة من داخل مثل هذا النظام ولهذا السبب. يستند نظام العقوبة الذي يصفه إلى الثأر، حتى عندما يُصنّف على أنه "عدالة". إنه نظام لا يدرك أن الحياة يترتب عليها قدرٌ معين من المعاناة والضرر مما لا يمكن تفسيره بالإحالة إلى الذات بوصفها فاعلاً مسبباً. في الواقع، تنطبق حدود العدوان بالنسبة لنيتشه مع حدود الحياة، بحيث أننا إذا ما حاولنا تجريم العدوان، فإنما نحن نجرم الحياة نفسها فعلياً. وهو يكتب "تفعل الحياة فعلها، من حيث الجوهر، أي في

وظائفها الأساسية، بوساطة الضرر، والهجوم، والاستغلال، والتدمير ولا يمكن التفكير بها أبداً بدون هذه الصفة." (ج أ، 76). ويردف قائلاً "تكرّس الظروف القانونية تقييداً جزئياً على إرادة الحياة" وهي إرادة تتصف بالصراع. إن المحاولة القانونية لإزالة الصراع ستكون بكلماته "محاولة لاغتيال مستقبل الإنسان." (المصدر السابق).

ليست المشكلة بالنسبة لنيتشه ببساطة سيادة الخُلُقية والنظام القانوني اللذين يقف ضدهما لكنها الاستنبات "القسري" لما هو "إنساني" على الضد من الحياة نفسها. رأيه في الحياة، على أية حال، يفترض أن العدوان أكثر دلالة على طبيعتها من السخاء، وأن منشأ الانشغال بالعدالة أخلاق الانتقام. وهو بهذا يخفق في النظر إلى المشهد التحاوري الذي يُسأل فيه المرء عمّا فعل، أو إلى حالةٍ يحاول فيها المرء أن يوضّح لشخصٍ آخر ينتظر التوضيح ما فعل والسبب الذي دعاه إلى فعله.

أما الذات بوصفها "سبباً" لفعلٍ يُوقع الأذى فهي بالنسبة لنيتشه أمر يُعزى دائماً بأثر رجعي، ولا يُلحق الفاعل بفعله إلا في وقت متأخر. في الواقع، لا يصبح الفاعل سبباً لفعله إلا عبر نسبة بأثر رجعي تسعى إلى التوافق مع أنطولوجيا أخلاقية يشترطها نظام قانوني، نظامٌ يؤسس المسؤولية والإساءات الخاضعة للعقاب من خلال موضعة ذاتٍ متورطة على أنها المصدر المسبب للمعاناة. بالنسبة لنيتشه، تتجاوز المعاناة أية نتيجة تسببّت بها هذه الذات أو تلك، وبالرغم من وجود لحظات جليّة ينفّس بها المرء عن عدوانيته ويوجهها إلى الخارج ضد امرئ آخر، مسبباً له الأذى أو الدمار، فإن هنالك ما "يبرّر" هذه المعاناة بحيث أنها تبدو جزءاً من الحياة وتشكل جزءاً من "غواية" الحياة

نفسها و"حيويتها". هنالك أكثر من سبب يدعونا إلى الاعتراض على هذا التفسير، وسأوضح بعضاً من اختلافاتي معه بينما أمضي قدماً في المناقشة.

من المهم في موقف نيتشه أنه يقيّد فهمه للمسؤولية بهذه النسبة المتوسّطة قضائياً والمتأخرة. وهو يخفق بجلاء في فهم الحالات التحاورية الأخرى التي يُطلب فيها من المرء أن يقدّم وصفاً لنفسه، مركزاً بدلاً من ذلك على عدوان أصلي يرى أنه جزءٌ من كل كائن بشري وهو في الواقع يمتد بموازاة الحياة نفسها. ومقاضاة العدوان على وفق نظام عقوبات معين يمكن، بحسب رأيه، أن يمحو هذه الحقيقة التي تخص الحياة. إن تأسيس القانون يجبر الإنسان العدواني بالأصل على تحويل ذلك العدوان "إلى الداخل"، لاستنبات عالم داخلي يتكوّن من ضمير مثقل بالإثم، ولتوجيه ذلك العدوان ضد ذاته باسم الخُلُق: "في هذه القسوة النفسية يكمن جنون الإرادة الذي لا مثيل له على الإطلاق؛ إرادة الإنسان في أن يعدّ نفسه مذنباً يستحق الإدانة وذنبه يصل درجة لا يمكن التكفير عنها." (ج أ، 93) هذه العدوانية، التي يعدّها نيتشه طبيعة في كل حيوان بشري وفي الحياة نفسها، تنقلب ضد الإرادة وتحيا بعد ذلك حياة ثانية، تنفجر داخلياً لتشييد ضميرٍ يولّد انعكاسية تعتمد نموذج توبيخ الذات. وهذه الانعكاسية هي كثافة الذات، المفهومة بوصفها وجوداً انعكاسياً، يستطيع ويقوم بالفعل باتخاذ نفسه موضوعاً للتأمل.

كما أسلفت القول، لا ينظر نيتشه في الأبعاد اللغوية الأخرى لهذه الحالة. إذا كنت أُعدّ مسؤولاً ضمن إطار خُلُقي، فإن ذلك الإطار يخاطبني أولاً، يفعل فعله فيّ أولاً، بوساطة خطاب الآخرِ وسؤالِه.

وعندما أقدم وصفاً لنفسي استجابة لمثل هذا السؤال، فأنا أنخرط في علاقة مع الآخر الذي أتحدث أمامه ومعه. وبالتالي أُولد بوصفي وجوداً انعكاسياً في سياق تأسيس وصف سردي لنفسي عندما يكلّمني أحدٌ ما، وأنا مدفوعةٌ إلى مخاطبة الشخص الذي يتوجه لي بالخطاب.

في كتاب "الحياة النفسية للقوة" The Psychic Life of Power [1] كنتُ قد قبلت بتسرع ربما هذا المشهد العقابي المتعلق بتدشين الذات. وهو الرأي الذي بحسبه تكبلني مؤسسة العقاب بفعلتي، وعندما أُعاقب لأني اقترفت هذا الفعل أو ذاك، فأنا أنشأ بوصفي ذاتاً لها ضمير، وبالتالي، ذاتاً تتأمل نفسها على نحو ما. يعتمد هذا الرأي بصدد تشكيل الذات على الوصف الذي تقدّمه ذاتٌ تَدمج القانونَ في ذاتها، أو في الحد الأدنى على ربط الذات سببياً مع الفعلة التي تسعى مؤسسة العقاب إلى طلب تعويض عنها.

قد يتوقع المرء أن يصبح هذا التفسير النيتشوي للعقاب حاسم الأثر في تفسير فوكو لقوة الضبط في السجن. وقد كان كذلك بالتأكيد، لكن فوكو يختلف بجلاء عن نيتشه لأنه يرفض تعميم مشهد العقاب لتفسير الطريقة التي تتشكل بها الذات الانعكاسية. لا يمكن تفسير نشوء الانعكاسية بحسب فوكو بتحول الذات ضد نفسها، الدّال على نشوء الضمير النيتشوي المثقل بالذنب. في "استخدام المتعة"، وهو المجلد الثاني من "تاريخ الجنسانية"[2] يتفحص فوكو الظروف التي يمكن في

---

(1) . جوديث بتلر، **الحياة النفسية للقوة** (جامعة ستانفورد، 1997). Judith Butler, **The Psychic Life of Power** (Stanford: Stanford University Press, 1997).

(2) . ميشال فوكو، **استخدام المتعة: تاريخ الجنسانية**، المجلد الثاني **Histoire de la sexualite´ 2: L'Usage des plaisirs** (Paris: Gallimard, 1984) سيشار له فيما يلي بالرمز (إج) وأرقام الصفحات تشير إلى الترجمة الانجليزية.

ظلها أن تجعل الذاتُ نفسَها موضوعاً للتأمل والتهذيب، مركّزاً على الصياغات ما قبل الحداثية للذات. بينما يعتقد نيتشه أن الأخلاق يمكن أن تُشتق من مشهد العقاب المرعب، يبتعد فوكو عن التأملات الختامية في "جينيالوجيا الأخلاق" ليركز على الإبداعية الخاصة التي تنخرط فيها الأخلاق وكيف أنّ الضمير المثقل، على وجه الخصوص، يُصبح الوسيلةَ لصناعة القيم. بالنسبة لنيتشه، تنشأ الخُلُق بوصفها استجابة مرتعبة للعقاب. ولكنه ارتعاب يتضح أن له غزارةً غريبة؛ الخُلق وتعاليمها (الروح، الضمير، الضمير المثقل، الوعي، تأمل الذات، التعقل الذرائعي) كلها تنغمس في القسوة والعدوان وقد انقلبت ضد نفسها. إن تفصيل الأخلاق مجموعة من القواعد والمكافئات هو النتيجة المتسامية (أو المقلوبة) لهذا العدوان الأولي وقد انقلب ضد نفسه، النتيجة التي اتخذت بُعداً مثالياً وهي تتحول ضد طاقة المرء التدميرية الخاصة، وبالنسبة لنيتشه، ضد نوازع حياة المرء نفسها.

في الواقع، بينما يعدّ نيتشه قوة العقاب وسيلة لدمج الغضب مع الذات وما ينجم عن ذلك من ضمير مثقل (وغير ذلك من الوصايا الخُلُقية)، يلتفت فوكو بشكل متزايد إلى الشفرات الخُلقية، المفهومة بوصفها شفرات سلوك وهو لا يلتفت ابتداءً إلى شفرات العقاب لينظر في الكيفية التي تتأسس بها الذوات في علاقتها مع مثل هذه الشفرات، والتي لا تعتمد دائماً على عنف المنع وما يترتب عليه من نتائج تندمج مع الذات. يُظهر لنا التفسير المتمكن الذي يقدمه نيتشه في "جينيالوجيا الأخلاق"، على سبيل المثال، أن الغضب والإرادة الطبيعية يندمجان مع الذات لإنتاج مجال "الروح" وكذلك مجال الخُلُق. وعملية الدمج مع الذات هذه تُفهم على أنها قلبٌ، ردٌ لدافع عدواني أساساً يوجّه أثره

إلى ذاته، وهو الفعل الدال على سمة الضمير المثقل الفارقة. بالنسبة لفوكو، تنشأ الانعكاسية في فعلِ قبولِ علاقة مع الشفرات الخُلقية، ولكنها لا تعتمد على تفسير للدمج مع الذات أو للحياة النفسية عموماً، وبالتأكيد ليس على ردّ الخُلُق إلى الضمير المثقل بالذنب.

إذا ما قرأ المرء نقد نيتشه للخُلق بقصد مقارنته مع تقويم فرويد للضمير في "**الحضارة ومناوئيها**" أو تفسيره للأساس العدواني للأخلاق في "**الطوطم والتابو**"، يمكن أن يتوصل إلى رأي ساخر بالخُلُق ويخلص إلى أن السلوك البشري الذي يسعى إلى اتباع قواعد ذات قيمة إرشادية لا تحرّكه أية رغبة في فعل الخير بقدر ما يحركه الخوف المرتعب من العقاب وآثاره المؤذية. سوف أحتفظ بهذه القراءة المقارنة إلى مناسبة أخرى. من المهم هنا ملاحظة كم حاول فوكو أن ينآى بنفسه عن هذا النموذج الخاص وهذا الاستنتاج عندما قرر في أوائل الثمانينات أن يعيد النظر في مجال الأخلاق. لقد تحوّل اهتمامه إلى النظر في الكيفية التي تحتّم بها شفرات إرشادية معينة متأسّسة تاريخياً نوعاً معيناً من تشكيل الذات. بينما عالج في أعماله المبكرة الذات بوصفها "نتيجة" للخطاب، نراه يعمد في كتاباته المتأخرة إلى تفصيل موقفه وعرضه بدقة أكبر على النحو التالي: تشكّل الذاتُ نفسَها في علاقة مع مجموعة من الشفرات، والإرشادات، والقواعد وهي تفعل ذلك بطرق لا تكتفي فقط بـ (أ) كشف حقيقة أن تأسيس الذات هو نوع من الصيرورة Poieses ولكنها (ب) تؤسّس خلقَ الذات بوصفه جزءاً من عملية أوسع هي النقد. لقد جادلت في مكان آخر،[1] أن خلق الذات الأخلاقي لدى فوكو ليس خلقاً

(1) . انظر جوديث بتلر، "ما هو النقد؟ عن فضيلة فوكو" في السياسي، تحرير: ديفيد انغرام See Judith Butler, "What Is Critique? On Foucault's Virtue," **in The Political**, ed. David Ingram (London: Basel Blackwell, 2002), 212–26.

جذرياً للذات من العدم ex nihilo لكنه ما يقول عنه "تحديد ذلك الجزء من الذات الذي سيشكل موضوع ممارسته الخُلُقية." (إ م، 28). إن هذا الاشتغال على الذات، فعل التحديد هذا، يقعُ داخل سياق مجموعة من القواعد التي تسبق الذات وتتجاوزها. وهذه القواعد تتشبع بالقوة والعناد، وتضع التخوم لما سيعدّ تشكيلاً معقولاً للذات داخل خطة تاريخية محددة للأشياء. لا يوجد خلق الذات لنفسها (صيرورتها poi-esis) خارج نمط من نشوء الذات (assujettisement) ومن هنا، لا وجود لخلق الذات خارج القواعد التي تنسّق الأشكال الممكنة التي يمكن أن تتخذها الذات. وهكذا تكشف ممارسة النقد حدود الخطة التاريخية للأشياء، الأفق الأبستيمولوجي والأنطولوجي الذي تخرج فيه الذوات إلى الوجود على وجه الإطلاق. أن نخلق أنفسنا بهذه الطريقة بحيث أننا نكشف هذه الحدود يعني على وجه الدقة أن ننخرط في جماليات الذات التي تحافظ على علاقة نقدية مع القواعد القائمة. يكتب فوكو عام 1978 في محاضرته "ما هو النقد؟": " النقد يمكن أن يضمن تحرير الذات من خضوعها في سياق ما يمكن أن نسميه، بكلمة واحدة، سياسة الحقيقة."(1)

في مقدمة "استخدام المتعة" يحدد فوكو هذه الممارسة لأسلبة الذات في علاقتها مع القواعد عندما يوضّح أن السلوك الأخلاقي لا يمثّل سؤالاً يتعلق بالانصياع للإرشادات المترتبة على شفرة معطاة ولا بدمج منعٍ أو تحريمٍ مع الذات. يكتب:

(1) . ميشال فوكو، "ما هو النقد؟" في السياسي،: ديفيد انغرام. 191 211، هنا ص. 194. وكان هذا المقال في الأصل محاضرة ألقاها في الجمعية الفرنسية للفلسفة في 27 آيار 1978 ثم نُشرت فيما بعد في Bulletin de la Socie´te´ Franc¸aise de la philoso-phie 84, no. 2 (1990): 35–63.

"لكي يصبح فعل ما "خُلُقياً" يجب ألاّ يكون قابلاً للرد إلى فعل أو سلسلة من الأفعال تتفق مع قاعدة، أو قانون، أو قيمة. بالطبع يتضمن كل الفعل الخُلُقي علاقة مع الواقع يحدث ضمنها، وعلاقة مع الذات. والأخيرة ليست ببساطة "وعياً بالذات" بل تشكيل للذات بوصفها "ذاتاً أخلاقية"، وهي عملية يضع فيها الفرد حدود ذلك الجزء من نفسه الذي سيشكل موضوع ممارسته الأخلاقية، يعرّف موقعه من علاقته مع التعليمات التي يتبعها، ويقرر النمط المعين من الوجود الذي يعدّه هدفه الخُلقي. وهذا الأمر يتطلب منه أن يشتغل على نفسه، يراقبها، يختبرها، يحسّنها، ويحولها. لا وجود لفعل خُلقي محدد لا يحيل إلى سلوك خُلقي موحد؛ ولا سلوك خُلقياً لا يستدعي تشكيل الذات بوصفها موضوعاً أخلاقياً؛ ولا تشكيل للذات الأخلاقية دون "أنماط من تخليق الذات" و"جماليات" أو "ممارسات للذات" تدعمها. إن الفعل الخُلقي لا تنفصم عراه مع هذه الأشكال من فعالية الذات." (إ م، 28)

بالنسبة لفوكو، كما هو الحال بالنسبة لنيتشه، تعيد الخُلق بثّ دافع إبداعي. ويأسى نيتشه لأن دمج الخُلق مع الذات يقع عبر إضعاف الإرادة، بالرغم من فهمه أن هذا الدمج مع الذات يكون "الرحم لكل الظواهر المثالية والخيالية." (ج أ، 87)، التي يمكن أن تتضمن، من حيث الافتراض، كتابته الفلسفية مع التفسير الذي يقدمه.

الخُلق بالنسبة لفوكو ابتكارية، تستلزم الابتكار، بل هي تتحقق مقابل ثمن لابد من دفعه كما سنوضح فيما بعد. ومع ذلك، فإن الـ"أنا" التي تولّدها الأخلاق لا تُفهم بوصفها فاعلاً نفسياً من توبيخ الذات. منذ البداية، يعدّ سؤال أية علاقة ستعتمد الذات مع نفسها،

وكيف ستستنبت نفسها استجابة لأمر ما، كيف ستشكل نفسها، وأي عمل ستمارس على نفسها هو تحدّ إن لم نقل هو سؤالٌ مفتوح. تستوجب الوصايا فعلَ خلق الذات أو استنباتِ الذات، وهو ما يعني أنها لا تمارس فعلها على نحو منفرد أو حتمي على الذات. إنها تقيم المسرح لقيام الذات باستنبات نفسها، وهو أمر يقع دائماً ضمن علاقة مع مجموعة من القواعد المفروضة. لا تقوم القاعدة بإنتاج الذات كما لو أنها من نتائجها الضرورية، ولا الذات حرة تماماً في عدم الاهتمام بالقاعدة التي تدشن انعكاسيتها؛ إن المرء يصارع على الدوام ظروفاً في حياته لم يكن ليختارها. إن كان ثمة عملية ذات فاعلة، أو في الواقع حرية في هذا الصراع، فإنها تقع في سياق حقل تقييد يوفّر الاقتدار ويقرّر الحدود. ليست فاعلية الذات الأخلاقية هذه حتمية تماماً ولا هي حرّة على نحو جذري. إن كفاحها أو معضلتها الأولية يولّدها العالم، حتى عندما يضطر المرء إلى أن ينتج نفسه بطريقة ما. إن هذا الصراع مع الظروف التي لم تأت اختياراً في حياة المرء، هو صراع فاعلية ذات يتيحه على نحو متناقض استمرار حالة اللاحرية الأولية هذه.

بينما ادعى الكثير من النقاد أن النظرة إلى الذات التي يعرضها فوكو وغيره من مفكري ما بعد البنيوية تدمّر القدرة على القيام بالتدبر الأخلاقي وتأسيس الفاعلية البشرية، فإن فوكو يلتفت إلى كلٍ من الفاعلية والتدبر بطرق جديدة فيما يُسمّى كتاباته الأخلاقية ويقدم إعادة صياغة لكليهما تستحق نظراً جاداً. سأحلل في الفصل الأخير محاولته تقديم وصف لنفسه بدقة أكبر. هنا أود أن أتصدى للسؤال الأكثر شمولاً: هل افتراض ذات لا تكون مؤسّسِة لنفسها، أي تتعذر الإحاطة بنشوئها إحاطة تامة، يدمّر إمكانية المسؤولية، وعلى وجه خاص، تقديم الذات وصفاً لنفسها؟

إذا صح حقاً إننا منقسمون، لا نقف على أرض صلبة، نفتقر إلى الاتساق منذ البداية، فهل يعني هذا استحالة تثبيت فكرة عن المسؤولية الشخصية أو الاجتماعية؟ سأجادل بخلاف ذلك من خلال إظهار كيف أن نظرية في تشكيل الذات تقر بمحدودية معرفة الذات يمكن أن تعزز مفهوماً للأخلاق وللمسؤولية أيضاً. إذا كانت الذات معمّاة تجاه نفسها، تفتقر إلى الشفافية الكاملة وتفتقد المعرفة عن نفسها، فإنها بذلك لا تمتلك تصريحاً يبيح لها أن تفعل ما تريد أو تهمل التزاماتها تجاه الآخرين. العكس بالتأكيد هو الصحيح. قد تعدّ عتمة الذات غير النافذة من نتائج فهمنا لها بوصفها كائناً علائقياً، لا تكون علاقاته المبكرة والأولية متاحة للمعرفة الواعية دائماً. تظهر لحظات الجهل بالنفس عادة في سياق العلاقات مع الآخرين، موحية أن هذه العلاقات تبتعث أشكالاً أولية من العلائقية لا يسهل التعامل معها كموضوع دائماً على نحو جلي وتأملي. إذا كنا نتشكل في سياق علاقات يتعذر علينا استعادتها جزئياً فإن تلك العتمة تبدو متأصلة في تكويننا ونابعة من مكانتنا بوصفنا كائنات تتشكل في علاقات تبعية.

إن لهذه الفرضية عن العتمة الأولية إزاء الذات، والتي تنبع من علاقات تكوينية، مضامين محددة بالنسبة لأثرها الأخلاقي على الآخر. في الواقع، إذا كانت عتمة المرء تجاه ذاته متأتية من علاقاته مع الآخرين تحديداً، وإذا كانت هذه العلاقات مع الآخرين هي مسرح مسؤولية المرء الأخلاقية، يكون من الأولى أن يترتب على ذلك أن الذات بفضل عتمتها تجاه ذاتها تستجلب وتديم بعضاً من أهم روابطها الأخلاقية.

في المتبقي من هذا الفصل سأبدأ في اختبار نظرية فوكو المتأخرة

في تكوين الذات وسأنظر في القيود التي يواجهها المرء عندما يحاول استخدامها للتفكير في الآخر. بعدها سأنطلق إلى تفسير ما بعد هيغلي للاعتراف recognition الذي يسعى إلى تأسيس قاعدة اجتماعية لتقديم الذات وصفاً لنفسها. وسأنظر في هذا السياق في نقد النموذج الهيغلي للاعتراف الذي قدمته أدريانا كافاريرو Adriana Cavarero، وهي فيلسوفه نسوية تستلهم أعمال ليفيناس وأرندت.[1] وسألتفت في الفصل الثاني إلى التحليل النفسي وإلى القيود التي يفرضها اللاوعي على إعادة التكوين السردية للحياة. بالرغم من أننا مجبرون على تقديم وصف لذواتنا المتنوعة، فإن الشروط البنيوية لذلك الوصف تجعل من تقديم وصف كامل أمراً مستحيلاً. لا يمكن الإمساك بالجسد الفريد الذي يومئ إليه السرد في سرد تام، ليس لأن للجسد تاريخاً تكوينياً يبقى غير قابل للاستعادة بوساطة التأمل حسب، ولكن لأن العلاقات الأولية تكوينية بطرق تنتج عتمة ضرورية في فهمنا لأنفسنا. دائماً ما يُقدّم المرء وصفه لنفسه إلى شخص آخر، سواء أكان حضوره متخيلاً أم واقعياً، وهذا الآخر يُؤسّس مشهد المخاطبة بوصفه علاقة أخلاقية أشد أولية من المحاولة الانعكاسية في تقديم الذات وصفاً لنفسها.

---

(1) . أدريانا كافاريرو، **السرديات الرابطة: رواية القصص والذات**، ت: بول أ. كوتمان (لندن: روتلج، 2000). Tu che mi guardi, tu che mi racconti (Milan: Giagia-como Feltrinelli, 1997. من المثير مقارنة نص كافاريرو ليس فقط مع كتاب رايلي، كلمات النفوس، ولكن أيضا مع كتاب بول ريكور الذات عينها كآخر، ت: كاثلين بليمي (جامعة شيكاغو، 1992) Soi-me^me comme un autre (Paris: Seuil, 1990. يدافع ريكور شأنه شأن كافاريرو عن كل من الاجتماعية التكوينية للذات وعن قدرتها على الدفاع عن تقديم نفسها في السرد، بالرغم من أنهما ينطلقان بعد ذلك في طرق متباعدة جداً. تركز رايلي على الشعر الغنائي والكلام المعتاد وهي تقترح مشكلة لا سردية تتعلق بالمرجعية تتولد عن البنية الشكلية للمواضعات اللغوية.

فضلاً عن ذلك فإن المصطلحات التي نقدّم بها الوصف، والتي بها نجعل أنفسنا مفهومين لأنفسنا وللآخرين، ليست من صناعتنا. إنها اجتماعية في طبيعتها، وهي تؤسس لقواعد اجتماعية، لميدان من اللاحرية وتبادل المواقع يتم داخله سرد قصصنا "الفريدة".

أنا أقوم باستخدام انتقائي للعديد من الفلاسفة والمنظّرين النقديين في هذا البحث. ومواقعهم لا تنسجم كلها فيما بينها، كما أني لا أحاول الخروج بتركيبة تجمعهم هنا. ولكن بالرغم من أن التركيبة ليست غايتي، عليّ أن أؤكد أن نظرية كل واحد منهم تقترح شيئاً يشير إلى أهمية أخلاقية تترتب على الحدود التي تحكم أية محاولة تقدم بها الذات الوصف لنفسها. انطلاقاً من هذا، أود أن أجادل أن ما نعدّه "فشلاً" أخلاقياً في الغالب يمكن تماماً أن يكون له معادل أخلاقي وأهمية أخلاقية لم يصدر فيهما الحكمَ العادلَ بعدُ أولئك الذين يساوون ما بعد البنيوية بالعدمية الأخلاقية على نحو متسرّع.

في الفصل الثالث، سأنظر في المساعي التعاقبية والتزامنية لتأسيس نشوء الذات، بما في ذلك المضامين الأخلاقية لهذه التفسيرات التي تتناول تكوّن الذات. كما سأدرس مساهمة أدورنو في نظرية المسؤولية التي يمكن أن تدير تفاوضاً بين ما يسمى الأبعاد الإنسانية واللاإنسانية في الميول الأخلاقية، وسأختبر كيف أن السياسة ذات الطابع النقدي ترتبط بأخلاقية، بل خُلُقية في الواقع تستلزم أحياناً وصفاً تقدمه الذات لنفسها بضمير المتكلم. وآمل أن أُظهر أن الخُلق ليست علامة دالة على شروطها الاجتماعية كما أنها ليست موقعاً متعالياً على تلك الشروط، بل هي جوهرية في تقرير فاعلية الذات وإمكانية الأمل. وقد يتاح بعون من نقد الذات الذي يقدمه فوكو إظهار أن سؤال الأخلاق ينشأ

تحديداً على تخوم خططنا الخاصة بالمعقولية، وهو الموقع الذي نسأل فيه أنفسنا عما يمكن أن يعنيه الاستمرار في حوار لا يمكن افتراض وجود أرضية مشتركة فيه، حيث المرء يصل إلى نهاية ما يعرف لكنه يبقى خاضعاً للحاجة إلى القبول وتلقيه: قبول شخص آخر وُجد لكي نُخاطبه ونتلقى خطابه.

ذوات فوكوية

في التفسير الذي يقدمه فوكو لتكوين الذات، وهي مسألة هيمنت على تطور عمله خلال الثمانينات، نجد أن نظاماً للحقيقة هو ما يوفر الشروط التي تجعل إدراك الذات ممكناً. وهذه الشروط تقع خارج الذات إلى حد ما، ولكنها تُقدّم أيضاً بوصفها القواعد المتاحة التي يمكن للاعتراف بالذات أن يقع داخلها، بحيث أن ما أستطيع أن "أكونه" يتقيد مسبقاً على نحو حرفي بنظام حقيقة يقرّر شكل هذا الوجود وإمكانية أن يكون معترفاً به أم لا. وبالرغم من أن نظام الحقيقة يقررّ مسبقاً الشكل الذي يمكن أن يتخذه الاعتراف فإنه لا يقيد هذا الشكل تقييداً كاملاً. في الواقع قد تكون كلمة يقرر أكثر قوة مما يناسب المقصود لأن نظام الحقيقة يوفر إطاراً لمشهد الاعتراف ويرسم الحدود التي تضم المؤهلين ليكونوا مُعترفاً بهم ويقدم قواعد متاحة لفعل الاعتراف. بحسب رأي فوكو، هنالك دائماً علاقة مع هذا النظام، نمطٌ من استنبات الذات يقع في سياق القواعد المقصودة هنا ويقوم تحديداً بالتفاوض من أجل إجابة عن السؤال من ستكون الـ"أنا" في علاقتها مع هذه القواعد. بهذا المعنى، لا تقرر القواعد من نكون على نحو حتمي، بالرغم من أنها توفر الإطار ونقطة الإحالة لأية مجموعة

من القرارات التي نتخذها فيما بعد. لا يعني هذا أن نظام الحقيقة المعطى هو ما يقيم إطاراً ثابتاً للاعتراف: ما يعنيه حسب أن الاعتراف يقع في سياق علاقةٍ مع هذا الإطار أو أن القواعد التي تحكم الاعتراف تتعرض للتحدي والتحوّل.

لا ينحصر ما يرمي إليه فوكو على أية حال في أن هنالك علاقة مع مثل هذه القواعد دائماً، ولكنه يعني أن أية علاقة مع نظام الحقيقة ستكون لها علاقة بي في الوقت نفسه. ولا يمكن أن تقع عملية النقد دون هذا البعد الانعكاسي. إن إخضاع نظام حقيقة ما للمساءلة، نظام يتحكم بتخليق الذات، يعني إخضاع حقيقة نفسي للمساءلة، وهو في الواقع إخضاع قدرتي على قول الحقيقة عن نفسي وعلى تقديم وصفٍ لنفسي للمساءلة.

لذلك فإذا ما أخضعتُ نظام الحقيقة للمساءلة، فأنا إنما أخضع للمساءلة النظام الذي من خلاله خُصّص لي وجودي ومكانتي الأنطولوجية أيضاً. لا يكون النقد موجّهاً إلى ممارسة اجتماعية معطاة حسب أو لأفقِ معقوليةٍ معين تَظهر في نطاقه الممارسات والمؤسسات، لكنه ينطوي أيضاً على أني أضع نفسي للمساءلة أمام نفسي. تصبح مساءلة الذات نتيجة أخلاقية للنقد بالنسبة لفوكو، كما يوضّح ذلك في "ما هو النقد؟" ويتضح أيضاً أن هذا النوع من مساءلة الذات يتضمن تعريض المرء نفسه للخطر، إذ أنه يهدّده بفقدان اعتراف الآخرين به، ذلك لأن مساءلة قواعد الاعتراف التي تحكمُ ما يمكن أن أكون عليه، وطرح الأسئلة عما تقصيه هذه القواعد أو تكون مجبرة على توفيره، يعني المخاطرة بفقدان المرء الاعتراف به ذاتاً، أو أنه بالنسبة للنظام الحاضر يصبح في الأقل مناسبة لطرح الأسئلة عمن يكون (أو يمكن أن يكون) وإذا ما كان مُعترفاً به أم لا.

تتضمن هذه الأسئلة في الأقل نوعين من البحث في الفلسفة الأخلاقية. أولاً، ما هي هذه القواعد التي يَصيرُ وجودي من حصتها، وتمتلك القوة على تكريسي أو خلعي بوصفي ذاتاً قابلة للاعتراف بها؟ ثانياً، أين ومَنْ هو هذا الآخر؟ وهل يمكن لمفهوم الآخر أن يؤلّف إطار الإحالة والأفق المعياري الذي يمتلك إمكانية أن أكون ذاتاً قابلة للاعتراف بها ويتيحها؟ يبدو صحيحاً تخطئة فوكو لأنه لم يترك فسحة أكبر للآخر كما هو جليّ في نظرته إلى الأخلاق. ربما كان ذلك لأن المشهد الثنائي المتكون من الذات والآخر لا يمكنه وصف الاشتغالات الاجتماعية للمعيارية التي تمثّل الشرط لكل من إنتاج الذات والتبادلات العابرة للذوات وصفاً كافياً. إن خلُصنا إلى أن إخفاق فوكو في التفكير بالآخر حاسم قد نغفل عن حقيقة أن وجود الذات نفسه لا يعتمد على وجود الآخر في تفرّده (كما يشاء له ليفيناس) حسب، ولكن أيضاً على البعد الاجتماعي للمعيارية التي تتحكم في مشهد الاعتراف.[1] يستبق البعدُ الاجتماعي للمعيارية أيَّ تبادلِ ثنائي ويكيّفه بالرغم مما يبدو من أننا نتواصل مع مجال المعيارية في سياق مثل هذه التبادلات المباشرة على وجه الدقة.

إن القواعد التي أعترفُ بموجبها بالآخر، أو في الواقع بنفسي، ليست ملكي وحدي. إنها تفعل فعلها بقدر ما هي اجتماعية، متجاوزة أي تبادل ثنائي تقوم هي بتكييفه. لكن اجتماعيتها لا يمكن أن تُفهم على أنها كلّية بنيوية حسب، ولا على أنها ثبات متعال أو شبه متعال.

---

(1) . انظر عمانوئيل ليفيناس، بخلاف الوجود أو ما وراء الجوهر، ت: الفونسو لنجس Autrement qu'e^tre ou au-dela de l'essence (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974) وسيشار له فيما يلي بالرمز (ب و) والصفحات تشير إلى الترجمة الانجليزية.

سيجادل بعضهم دون شك أن لابد من أن توجد القواعد أولاً لكي يصبح الاعتراف متاحاً، وهنالك بالتأكيد وجه صحة في هذا الادعاء. لكن من الصحيح أيضاً أن بعض أنواع معينة من الاعتراف تؤشر موقع خروج على أفق المعيارية وتستدعي إقامة قواعد جديدة ضمناً، وهي تثير الأسئلة بصدد حقيقة أن الأفق المعياري السائد مُعطى. إن الأفق المعياري الذي أرى الآخر ضمن حدوده، أو بالأحرى الذي يرى الآخر ضمن حدوده ويسمعُ ويعلمُ ويتعرفُ يكون هو الآخر خاضعاً لانفتاح نقدي.

لن ينفع إذن أن نُسقط فكرة الآخر في اجتماعية القواعد وندّعي أن الآخر حاضر في القواعد التي بها يُمنح الاعتراف ببساطة. يثير تعذر الاعتراف بالآخر أزمة في القواعد التي تتحكم في الاعتراف أحياناً. إذا ما دفعني إخفاقي المتكرر في منح الاعتراف أو الحصول عليه إلى إخضاع الأفق المعياري الذي يقع الاعتراف داخله للتساؤل فإن هذه المساءلة تكون جزءاً من رغبتي في الاعتراف، وهي رغبة لا تجد ما يشبعها، ويؤسس تعذّر إشباعها نقطة انطلاق نقدية لمساءلة القواعد المتاحة.

يرى فوكو أن هذا الانفتاح يُخضع للمساءلة حدود أنظمة الحقيقة القائمة، وهنا تصبح المجازفة بالذات علامة على الفضيلة بحسب دعواه.[1] ما لا يقوله إن مساءلة نظام الحقيقة الذي به تأسست حقيقتي الخاصة يكون مدفوعاً أحياناً بالرغبة في الاعتراف بالآخر أو طلب اعترافه بي. إن استحالة القيام بذلك داخل القواعد المتاحة لي يجبرني على تبني علاقة نقدية مع هذه القواعد. بالنسبة لفوكو، يخضع نظام

---

(1) . فوكو، "ما هو النقد؟"، 192.

الحقيقة للمساءلة لأن "أنا"ي تعجز عن إدراك نفسها، أو أنها لن تعترف بي داخل إطار الشروط التي جُعلت متاحة لي. في محاولة الهرب من الشروط التي يقع بوساطتها تخليق الذات أو التغلب على هذه الشروط، يكون صراعي مع القواعد صراعاً يخصني أنا. ويبقى سؤال الذات "من يمكن أن أكون في ظل نظام الحقيقة الذي يقرّر الأنطولوجيا بالنسبة لي؟" وهو لا يطرح السؤال "من تكون أنت؟" ولا هي تتعقب الطريق الذي يمكن فيه لمنظور نقدي تجاه القواعد أن يُدرس انطلاقاً من أي من هذين السؤالين. قبل أن ننظر في نتائج هذا الانسداد، دعوني أقترح نقطة واحدة أخيرة بصدد فوكو، بالرغم من أني سأعود إليه فيما بعد.

عندما أطرح السؤال الأخلاقي "كيف يتوجب عليّ أن أعامل الآخر؟" أنا أقع مباشرة في قبضة مملكة من المعيارية الاجتماعية، ما دام الآخرُ لا يظهر لي، ولا يشتغل بوصفه آخرَ بالنسبة لي، إلاّ ضمن إطار أستطيع ضمنه أن أراه وأفهمه في انفصاله وخارجيته. وهكذا، فبالرغم من أني قد أفكر في العلاقة الأخلاقية بوصفها ثنائية، أو بالأحرى سابقة على الاجتماعي، فإني لا أقع في قبضة مجال المعيارية حسب ولكن في إشكالية القوة عندما أتقدم بالسؤال الأخلاقي المباشر والبسيط: "كيف يتوجب عليّ أن أعاملك؟" إذا كان من اللازم أن تخرج "الأنا" و"الأنت" إلى حيز الوجود أولاً، وإذا ما كان الإطار المعياري ضرورياً لنشوئهما ولقائهما، فإن القواعد لا تعمل على توجيه سلوكي حسب ولكنها تقرر النشوء الممكن للقاء بيني وبين الآخر.

إن منظور المتكلم الفرد الذي يفترضه السؤال الأخلاقي، وكذلك المخاطبة المباشرة إلى "أنت" بعينه، يتعرضان لاختلال المسار بتأثير اعتماد المجال الأخلاقي اعتماداً أساسياً على الاجتماعي. وسواء أكان

الآخر مفرداً أم لا فإنه يحصل على الاعتراف ويمنحه عبر مجموعة من القواعد التي تتحكم في إمكانية الاعتراف. وهكذا، بينما قد يكون الآخر مفرداً، إن لم نقل شخصاً على نحو جذري، فإن القواعد تكون لاشخصية ولامبالية إلى حد ما، وهي تدشّن اختلالاً في مسار المنظور بالنسبة للفرد في غمرة الاعتراف بوصفه لقاءً. إذا فهمت نفسي بوصفي من يمنحك الاعتراف، مثلاً، إذن فأنا أنظر نظرةً جادة إلى كون الاعتراف يصدر مني. ولكن في اللحظة التي أدرك فيها أن الشروط التي أمنح بموجبها الاعتراف لا تعود لي وحدي، وأنني لم أقم منفردة بابتكارها أو تصنيعها، تسلبني اللغة التي أقدمها ملكيتي في واقع الأمر. بمعنى ما، أنا أخضع لقاعدة اعترافٍ عندما أمنحك الاعتراف، وهو ما يعني أن الـ "أنا" لا تقدّم هذا الاعتراف من مواردها الخاصة. في الواقع، يبدو أن الـ"أنا" تكون خاضعة للقاعدة في اللحظة التي تقدّم بها مثل هذه المنحة، بحيث تصبح الـ"أنا" وسيلة لفاعلية ذاتية تباشرها القاعدة. لهذا يبدو أن القاعدة تستخدم الـ"أنا" على نحو ثابت بالدرجة نفسها التي تحاول بها الـ"أنا" أن تَستخدمَ القاعدة. بالرغم من اعتقادي أن لي علاقة "بك" أجد أني أقع في قبضة صراع مع القواعد. ولكن هل يصحّ أيضاً أنني لم أكن لأدخل هذا الصراع مع القواعد لو لم تكن لديّ الرغبة في منحك الاعتراف؟ كيف نفهم هذه الرغبة؟

أسئلة ما بعد هيغلية

" لا أستطيع أن أعترفَ بنفسي التي اعترفَ بها الآخر إلا بقدر ما يغيّرني اعترافُ الآخر هذا: إنها الرغبة، وهو ما يرتعش في الرغبة."

جان لوك نانسي، "**تململ السلبي**"

Jean – Luc Nancy, The Restlessness of the Negative

ربما يكون المثال الذي نظرت فيه للتو مُضللاً، فكما شاء هيغل لا يمكن منح الاعتراف من جانب واحد. في اللحظة التي أمنحه، أكون من حيث الإمكانية متلقيةً لأُعطيته، والشكل الذي أقدّمه به يكون من حيث الإمكانية مُعطى لي. هذه التبادلية الضمنية مذكورة في كتاب "فينومينولوجيا الروح" في القسم المعنون "الرياسة والخدمة" عندما يرى الوعي الذاتي الأول أنه لا يستطيع أن يتمتع بتأثير أحادي على الوعي الذاتي الآخر. بما أنهما كليهما متشابهان بنيوياً، فإن فعلَ أحدهما يتضمن فعلَ الآخر. يتعلم الوعي الذاتي هذا الدرس أولاً في سياق عدوانه على الآخر، في محاولة عقيمة لتدمير التشابه البنيوي بين الاثنين واستعادة موقعٍ سيادي: "إن لهذا الفعل الذي يصدر من طرف

واحد أهميةً مزدوجة تتمثل في أنه يكون فعله الخاص وفعل الآخر في آن واحد... كل منهما يرى أن الآخر يفعل ما يفعله هو نفسه؛ كل منهما يفعل ما يطلبه من الآخر، وبالتالي فهو يفعل ما يفعل بقدر ما يفعل الآخر الأمر نفسه حسب."[1]

بالمثل، عندما يصبح الاعتراف ممكناً بين هاتين الذاتين المتنافستين، لا يستطيع أن ينجو على الإطلاق من الشرط البنيوي الخاص بالتبادلية الضمنية. يمكن للمرء إذن القول إنني لا أستطيع إطلاقاً أن أمنح الاعتراف بالمعنى الهيغلي بوصفه منحة صافية، ما دمت أتلقاه في لحظة المنح وفي أثناء القيام به بنيوياً. يمكن لنا أن نسأل، كما فعل ليفيناس بالتأكيد بصدد الموقع الهيغلي، ما نوع هذه المنحة التي تعود لي بهذه السرعة، والتي لا تغادر يدي أبداً في الواقع. هل يتمثل الاعتراف، كما جادل هيغل، في فعلٍ تبادلي أدركُ فيه أن الآخر مهيكل على نحو يشبهني؟ وهل أدرك أن الآخر يتوصل إلى إدراك هذا التماثل أو هو قادر على التوصل إليه؟ أم هل ثمة هنا لقاء آخر مع الغيرية لا يمكن أن يُردّ إلى التماثل؟ إن صح الاحتمال الأخير، كيف يمكن لنا أن نفهم هذه الغيرية؟

يوجد الآخر الهيغلي في الخارج دائماً؛ على الأقل هو يوجد **أولاً** في الخارج ولا يُعترف به مكوِّناً للذات إلا فيما بعد. هذا الأمر قاد بعض نقاد هيغل إلى الاستنتاج بأن الذات الهيغلية تقوم باستيعابٍ كاملٍ لما هو خارجي فتدمجه في مجموعة من السمات الداخلية لذاتها، وأن إيماءتها الدالة عليها هي التملك ووسيلتها الامبريالية. لكن القراءات

---

(1) ج. و. ف. هيغل، فينومينولوجيا الروح، ت: أ. ف. ميلر، 111 112. Werke in zwan-(zig Ba¨nden, vol. 3 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980

الأخرى لهيغل تصرُّ على أن العلاقة مع الآخر انتشاء ecstatic[1]، إذ تجد الـ"أنا" نفسها خارج ذاتها على نحو متكرر، وليس بوسع شيء إيقاف هذا الانبثاق المتكرر لهذه الغيرية التي تعود لي على نحو متناقض. أنا بالنسبة لنفسي آخر دائماً، ولا وجود للحظة نهائية تَحْدثُ فيها عودتي إلى نفسي. في الواقع، إن شئنا تعقب "فينومينولوجيا الروح" أكون متحولة على نحو ثابت بفعل اللقاءات التي أمرّ بها؛ ويصبح الاعتراف العملية التي أصبح بها آخر مختلفاً عما كنت عليه، وبالتالي أفقد القدرة على العودة إلى ما كنت عليه. هنالك إذن خسارة تكوينية في عملية الاعتراف لأن الـ"أنا" تمرّ بتحوّل عبر فعل الاعتراف. ولا يكون كلّ ماضيها مجموعاً ومعروفاً في فعل الاعتراف؛ إن الفعل يغيّر تنظيم ذلك الماضي ومعناه في الوقت نفسه الذي يحوّلُ فيه حاضرَ الشخص الذي يتلقى الاعتراف. الاعتراف فعل تصبح فيه "العودة إلى الذات" مستحيلة لسبب آخر أيضاً. يُحدِثُ اللقاء مع الآخر تحولاً في الذات لا عودة عنه. وما يُدرك عن الذات في سياق هذا التبادل أن الذات نوعٌ من الوجود يكون بقاؤه في داخل ذاته أمراً مستحيلاً. إنّ المرء مُجبَرٌ على الخضوع لما هو خارج ذاته والتوافق معه؛ ويجد المرء أن الطريق الوحيد لمعرفة نفسه يكون عبر وساطة تقعُ بمعزل عن ذاته، في

---

(1) . انظر ناثان روتنسرج، "عن المصادر الانتشائية لمفهوم الاغتراب" Nathan Rotenstreich, "On the Ecstatic Sources of the Concept of Alienation," in Review of Metaphysics, 1963، جان لوك نانسي، هيغل: قلق السلبي، ت: جيسون سمث وستيفن ميلر: Jean-Luc Nancy, Hegel: The Restlessness of the Negative, trans. Jason Smith and Steven Miller (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002 وبالفرنسية: Hegel: L'Inquie´tude du ne´gatif (Paris: Hachette Litte´ratures, 1997)، كاثرين ما لابو، L'Avenir de Hegel: Plasticite´, temporalite´, dialectique (Paris: J. Vrin, 1996.

خارجها، بفضل مواضعة أو قاعدة لم يصنعها هو نفسه، وفيها لا يمكن للمرء أن يتعرف على نفسه بوصفه المنشئ أو الفاعل في صناعة ذاته. بهذا المعنى إذن، يكون موضوع الاعتراف الهيغلي لا محالة واقعاً في تذبذب بين الخسارة والانتشاء. ويتحقق إمكان الـ"أنا"، وإمكان الكلام والمعرفة الخاصة بالـ"أنا"، في منظور يقتلعُ منظورَ ضمير المتكلم الذي يمثل شَرْطاً له.

إن المنظور الذي يمثّل في آن واحد شرط وجودي ومصدر إرباك مساري من داخل إمكانية منظوري نفسها لا يمكن أن يُردّ إلى منظور الآخر، لأنه يحكم إمكانية اعترافي بالآخر أيضا واعتراف الآخر بي. ونحن لسنا مجرد ثنائي معزول، ما دام التبادل بيننا مشروطاً ومتوسطاً بفعل اللغة، والمواضعات، وترسّب قواعد ذات طبيعة اجتماعية تتجاوز منظور المنخرطين في التبادل. كيف يمكن لنا إذن أن نفهم المنظور اللاشخصي الذي يمكننا من اللقاء كأشخاص ويربك مسار لقائنا؟

بالرغم من أن هنالك من يجد خطأً في فهم هيغل للاعتراف على أنه بنية ثنائية، فإننا نستطيع أن نرى داخل "الفينومينولوجيا" أن الصراع من أجل الاعتراف لا يمثل الكلمة الفصل. من المهم ملاحظة أن الصراع من أجل الاعتراف كما يقدمه كتاب "الفينومينولوجيا" يكشف عدم كفاية الثنائية بوصفها إطاراً مرجعياً لفهم الحياة الاجتماعية. إن ما ينتج عن هذا المشهد في نهاية المطاف هو نظام من المواضعات (Sittlichkeit) وبالتالي وصف اجتماعي للمعايير يمكن بوساطته أن يدوم الاعتراف المتبادل بطرق تكون أكثر استقراراً مما قد ينطوي عليه صراع الحياة والموت أو نظام الخدمة.

يشير التبادل الثنائي إلى مجموعة من القواعد التي تتجاوز المنظورات الخاصة بأولئك المنخرطين في الصراع من أجل الاعتراف. عندما نسألُ ما الذي يجعل الاعتراف ممكناً، نجد أن السبب لا يمكن أن ينحصر في الآخر القادر على معرفتي والاعتراف بي بوصفي أمتلك موهبة أو قدرة خاصة، ما دام هذا الآخر مضطراً إلى الاعتماد، وإن كان على نحو ضمني، على معايير معينة لتأسيس ما يستحق الاعتراف به أو لا في الذات بالنسبة لأي شخص، وهي تمثل إطاراً للنظر والحكم على من أكون أيضاً. بهذا المعنى فإن الآخر يمنح الاعتراف. وما زالت أمامنا مهمة معرفة ما يعنيه ذلك على وجه الدقة وهو يمنحه من الناحية الأولية بفضل قدرات خاصة تمكنه من معرفة من أكون، ومن قراءة وجهي. إذا كان وجهي قابلاً للقراءة على الإطلاق، فإن ذلك لن يتحقق إلا بدخوله إطاراً بصرياً يحكم القدرة على قراءته. إن تمكّن "بعضهم" من قراءتي بينما عجز آخرون، هل يكون السبب أن أولئك القادرين على قراءتي يتوفرون على مواهب داخلية يفتقد إليها الآخرون حسب؟ أم أن ممارسة معينة في القراءة تصبح ممكنة بفضل أُطر وصور معينة ينتج عنها بمرور الوقت ما ندعوه "القدرة"؟ على سبيل المثال، إذا استجاب شخص استجابة أخلاقية لوجه إنساني، فإن ذلك يستلزم ابتداء وجود إطار يعرّف الإنساني، إطار يستطيع أن يتضمن أي قدر من التنويعات بوصفها لحظات جاهزة. ولكن في ضوء كثرة الخلافات بصدد التمثيل البصري للـ"إنساني"، يبدو أن قدرتنا على الاستجابة لوجه بوصفه وجهاً إنسانياً أمرٌ تحكمه وتكون وسيطاً له أطر إحالة تضفي عليه الإنسانية وتنزعها عنه على نحو متغير.

إن إمكانية الاستجابة الأخلاقية للوجه تتطلب بهذا معياريةً للحقل

البصري: إن ما لدينا بالفعل ليس إطاراً أبستيمولوجياً يظهر فيه الوجه حسب، ولكن عملية قوة أيضاً، ما دام وجهاً معيناً سيبدو لأيّ واحد منا وجهاً إنسانياً بفضل نزعات معينة من المركزية البشرية والأطر الثقافية.[1] وأخيراً ما هي الظروف التي يكتسب معها بعض الأفراد وجهاً، وجهاً مقروءاً وواضحاً، بينما يفتقد آخرون ذلك؟ هنالك لغة تؤطر اللقاء، وتقع في هذه اللغة ضمناً مجموعة من المعايير تتعلق بما يوفر أو لا يوفر إمكانية الاعتراف. هذه هي النقطة التي طرحها فوكو وهي بشكل ما تكملتُه لهيغل عندما يسأل، "ما الذي أستطيع أن أكونه في ظل نظام الوجود المعاصر؟" وهو يكتب في "ما هو النقد؟": "ما أنا إذن؟ أنا الذي أنتمي إلى هذه الإنسانية، ربما إلى هذا الجزء منها، في هذه النقطة من الزمن، وفي هذا اللحظة التي تخضع فيها الإنسانية لقوة الحقيقة عموماً والحقائق خصوصاً؟"[2] وهو يفهم أن هذا "النظام" يمثّل شرط صيرورته كفرد، وأن نظاماً للحقيقة، بكلماته، سوف يقيّد ما يشكّل أولا يشكّل حقيقة ذاته، الحقيقة التي يقدّمها عن نفسه، الحقيقة التي يمكن أن يُعْرَف بها ويصبح إنساناً معترفاً به، الوصف الذي يقدمه لنفسه.

---

(1) . من أجل مزيد من التأملات عن هذا الموضوع انظر الفصل الأخير "حياة قلقة" في كتابي "حياة قلقة: قوى الحداد والعنف (Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence (London, Verso: 2004.

(2) . فوكو، "ما هو النقد؟"، 191.

"من أنت؟"

" تصر المجهولية على القول: أنت لا تعرفني. فما العمل الآن؟"

لي غيلمور، حدود السيرة الذاتية

Leigh Gilmore, The Limits of Autobiography

بالرغم من إصرار النظرية الاجتماعية للاعتراف على دور القاعدة اللاشخصية في تشكيل معقولية الذات، فإننا نتصل بهذه القواعد من حيث الأساس عبر تبادلات متقاربة وحيّة، وعبر الأنماط التي بها نُخاطَب ويُطلَب منا أن نستقبل سؤال من نحن وكيف يجب أن تكون علاقتنا بالآخر؟ مع واقع أن هذه المعايير تمارس تأثيرها علينا في سياق كوننا مُخاطَبين، فإن مشكلة التفرد قد توفّر نقطة انطلاق لفهم المناسبات المحددة التي يتم فيها تملّك هذه القواعد في أخلاقية حيّة. وبروح ليفيناسية بالرغم من أنها قد تكون أكثر قرباً إلى روح أرندت، تجادل أدريانا كافاريرو أن السؤال المطروح ليس "ما" نحن، كما لو أن المهمة هي أن نملأ محتوى شخصانيتنا. ليس السؤال انعكاسياً ابتداءً، سؤال نطرحه على أنفسنا، كما هو بالنسبة لفوكو، عندما يسأل "ما الذي

يمكن أن أصبح؟". بالنسبة لها بنية المخاطبة نفسها التي بها يُطرح السؤال تمنحنا مفتاحاً لفهم أهميته. يفترض السؤال أن ثمة آخر أمامنا لا نعرفه ولا يمكن أن نفهمه فهماً تاماً، وفرديّته وتعذّر استبدال غيره به يضعان حداً على نموذج الاعتراف المتبادل المطروح ضمن الخطة الهيغيلية وعلى إمكانية معرفة الآخر بشكل أعم.

تركز كافاريرو على نوع النشاط الذي يؤديه هذا الفعل الكلامي، وهي تثبّت أقدامها في مفهوم أرندت عن الاجتماعي، تنقّب فيه بحثاً عن أهميته الأخلاقية. وهي الغاية التي تجعلها تستشهد بكتاب أرندت "الوضع البشري": "هنالك بين الفعل والكلام صلةٌ وثيقةٌ جداً لأن على الفعل الأساسي والإنساني على وجه التحديد أن يجيب في الوقت نفسه عن السؤال الذي يُطرح على كل قادم جديد: "من أنت؟""[1]

تقدم كافاريرو في كتابها "السرديات الرابطة" *Relating Narratives* مدخلاً مضاداً لنيتشه على نحو جذري، وفيه تدّعي أن سؤال "من تكون؟" يتصل بإمكانية الغيرية. وهي لا تعني بسؤال "من تكون؟" السؤال "من فعل هذا لمن؟" أي سؤال المسؤولية الخُلُقية الصارمة. إن سؤالها يؤكد بالأحرى وجود آخر ليس معروفاً تماماً أو قابلاً للمعرفة بالنسبة لي. في الفصل الثاني من كتابها تجادل كافاريرو أن أرندت تركز على سياسة "مَنْ؟" من أجل أن تؤسس سياسة علائقية، سياسة يُرتّب فيها انكشاف الآخر وضعفه دعوى أخلاقية موجّهة لي (20 – 29).

---

(1) . حنا أرندت، الوضع البشري، (جامعة شيكاغو، 1958)، ص. Hannah Arendt, 183 The Human Condition Chicago: University of Chicago Press وقد اقتبسته جزئيا كافاريرو في كتابها السرديات الرابطة، ص. 20. الإشارات اللاحقة لكتاب كافاريرو ستظهر كأرقام صفحات في النص.

في تناقض واضح مع الرأي النيتشوي أن الحياة من حيث الأساس وثيقة الصلة مع الدمار والمعاناة، تجادل كافاريرو أننا مخلوقات مكشوفة بالضرورة بعضنا لبعض في ضعفنا وتفرّدنا، وأن حالتنا السياسية تتكون جزئياً من تعلّم الكيفية التي نتعامل بها بأفضل وجه مع هذا الانكشاف الثابت والضروري ونفيه حقّه. بمعنى من المعاني تقوم هذه النظرية عن موقع الفرد بالنسبة للـ"خارج" بالنسبة للذات بطرح المنحى الانتشائي في موقع هيغل طرحاً جذرياً. بالنسبة لها لستُ في واقع الحال ذاتاً داخلية، مغلقة على نفسي، أنانوية، أطرح أسئلة تتعلق بنفسي فقط. أنا موجودة بمعنى مهم بالنسبة لك، وبفضل وجودك. إذا كنتُ قد خسرت شروط المخاطبة، وإذا لم يكن لدي "أنتَ" أخاطبه، إذن فقد خسرت "نفسي". بحسب رأيها لا يمكن للمرء أن يسرد سيرته الذاتية إلا لشخص آخر، ولا يمكن للمرء الإحالة إلى "أنا" إلا في علاقة مع "أنتَ": دونما "أنت" تصبح قصتي مستحيلة.

ينطوي هذا الموقع، بالنسبة لكافاريرو، على نقد للطرق التقليدية في فهم الاجتماعية، وهي بهذا المعنى تقلب التقدّم الذي رأيناه في هيغل. بينما يتحرك "فينومينوليوجيا الروح" من سيناريو ثنائي نحو نظرية اجتماعية في الاعتراف، ترى كافاريرو أن من الضروري تثبيت الاجتماعي في أرضية اللقاء الثنائي. وهي تكتب:

" تتقدم الـ"أنت" الـ"النحن"، كما أنها تتقدم الـ"أنتم" والـ"هم". ومن العلامات الدالة على التطورات الحديثة والمعاصرة في الأخلاق والسياسة أن مصطلح "أنت" يبقى غريباً فيها. العقائد ذات المنحى الفردي تهمل الـ"أنت"، لأنها مشغولة أشد الانشغال بالثناء على حقوق الـ"أنا"، والـ"أنت" يلبس قناع الشكل الكانطي للأخلاق الذي

لا يستطيع إلا أن يستعرض "أنا" تخاطب نفسها بوصفها "أنتَ" مألوفة. كما أن الـ"أنت" تبقى غريبة في مدارس الفكر التي تتصدى لها النزعة الفردية؛ وتكشف هذه المدارس في الغالب أنها مستاءة من رذيلة أخلاقية وهي لكي تتجنب الوقوع في انحلال الـ"أنا"، تتجنب التماس مع الـ"أنت"، وتمنح التميّز لضمائر الجمع والجماعية. في الواقع، الكثير من الحركات الثورية (التي تتراوح بين الشيوعية التقليدية والأخوية النسوية) تبدو وكأنها تشترك بشفرة لغوية غريبة تعتمد الأخلاقية الداخلية للضمائر اللغوية. الـ"نحن" إيجابية دائماً، و"أنتم" حليفٌ ممكن، والـ"هم" لها وجهُ غريم، والـ"أنا" نافرة، والـ"أنت" فائض عن الحاجة بالطبع. (90 - 91).

بالنسبة لكافاريرو، لا تواجه الـ"أنا" هذه الخصلة أو تلك في الآخر حسب، ولكنها تواجه حقيقة ذلك الآخر بوصفها أساساً مكشوفة، ومرئية، ومنظورة، وماثلة جسدياً، وموجودة بالضرورة في ميدان ظهور. إن هذا الانكشاف الذي هو أنا يكوّن، في واقع الحال، تفرّدي. ولا أمتلك القدرة على الرغبة عنه، لأنه مَلمحٌ من ملامح وجودي الجسدي نفسه، وبهذا المعنى، حياتي. ومع ذلك فإنه ليس مما أستطيع السيطرة عليه. يمكن للمرء أن يستعير الطريقة الهيدغرية في التعبير لشرح رأي كافاريرو فيقول إن لا أحد يمكن أن يكون مكشوفاً بالنسبة لي، وأنا بهذه الطريقة غير قابل للاستبدال. ولكن هل النظرية الاجتماعية المشتقة من هيغل، في إصرارها على المنظور اللاشخصي للقاعدة، ترد على ذلك بتأسيس إمكانية استبدالي في نهاية المطاف؟ هل أنا، بقدر تعلق الأمر بالقاعدة، قابل للاستبدال؟ ومع ذلك فبوصفي وجوداً يتكون جسدياً في المجال العام، كما تجادل كافاريرو، أكون مكشوفة ومفردة، وهذا

هو جزء من علنيتي إن لم يكن من اجتماعيتي، إذ هو الطريقة التي أصبح بها قابلاً لتلقي الاعتراف بفعل المعايير.

يحقق جدال كافاريرو في آن واحد ثلم التفسير النيتشوي للعدوان والعقاب والحد من المطالب الاجتماعية الهيغلية علينا؛ كما أنه يشير إلى نظرية مختلفة في الاعتراف. هنالك نقطتان لابد من طرحهما هنا. الأولى تتعلق باعتمادنا الأساسي على الآخر، حقيقة أننا لا نستطيع أن نوجد دون أن نوجّه خطابنا للآخر ودون أن يُوّجه الآخرُ خطابه لنا، وألاّ سبيل أمام رغبة تنأى بنا عن اجتماعيتنا الأساسية. (يمكن أن تلاحظ أنني أعود هنا إلى ضمير الجمع "نا" بالرغم من أن كافاريرو تنصح بالابتعاد عنه، والسبب على وجه الدقة أنني غير مقتنعة أن علينا أن نتخلى عنه.) النقطة الثانية تضع حدوداً على الأولى. مهما بلغت رغبتنا في الحصول على الاعتراف وحاجتنا إليه، فإننا لا نكون بسببها الآخرَ نفسه، ولا يُعدّ كل شيء اعترافاً بالطريقة نفسها. بالرغم من أنني جادلت أن ليس بوسع أحد أن يعترف بالآخر بفضل مهارات نفسية أو نقدية ببساطة وأن القواعد تمثل شرط إمكانية الاعتراف، فإن من المهم أننا نعتز باعتراف بعضهم أكثر منا باعتراف غيرهم. وهذا الفارق لا يمكن تفسيره بالعودة إلى فكرة أن المعيار يعمل على نحو متغير حسب. تجادل كافاريرو لصالح تعذّر اختزال كينونة كل واحد منا وهو أمر يصبح جلياً في القصص المتميزة التي نرويها، لذلك فإن أية محاولة للتماهي التام مع "نحن" جماعية لابد أن تفشل بالضرورة. وكما تعبّر كافاريرو عن ذلك:

" ما أسميناه الأخلاق الغيريّة للعلاقات لا يدعم التقمص، أو التماهي، أو الخلط. إنها بالأحرى أخلاقٌ ترغبُ في "أنتَ" يكون آخر

بالفعل، في تفرّده وتميزه. وهي أخلاق تقول لنا إنك مهما كنت تشبهني وتتناغم معي فإن قصتك هي ليست قصتي على الإطلاق. مهما كانت السمات العامة لقصص حياتنا متشابهة، لكني لا أستطيع أن أتعرّف على نفسي فيك، وسيكون تعرفي على نفسي في "نحن" الجمعية أقل احتمالاً" (92).

تفرّد الآخر مكشوف لي، لكن تفردي مكشوفٌ له أيضاً. وهذا لا يعني أننا شخص واحد، لكنه يعني فقط أننا مرتبطان بعضنا مع بعض بما يميّز بيننا، وهو تحديداً تفرّدنا. فكرة التفرّد ترتبط في الغالب الأعم مع الرومانتيكية الوجودية ومع ادعاء الأصالة، لكني أرى أن تفرّدي، لأنه بدون محتوى تحديداً، يمتلك بعض الخواص المشتركة مع تفرّدك وهو لذلك مصطلح قابل للاستبدال إلى حد ما. بكلمات أخرى، بالرغم من أن كافاريرو تجادل أن التفرّد يقيد استبدال شخص بآخر، فإنها تجادل أيضاً أن التفرد لا يمتلك محتوى دالاً عليه عدا تعذّر اختزال الانكشاف، أي أن تكون هذا الجسد المكشوف لعلنية تكون حميمية ومجهولة على نحو ثابت ومتناوب. يحلل هيغل الـ "هذا" في الفينومينولوجيا مشيراً إلى أنه لن يتحدد قط دون أن يُعمّم، وأن المصطلح، في قابليته للاستبدال نفسها، يثلم التخصيص الذي يسعى إلى تبيانه: "عندما أقول: "شيء مفرد"، فأنا في الواقع أحدد طبيعته بفضل نظرة كلية تماماً، لأن كل شيء مفرد؛ كما أن "هذا الشيء" يمكن أن يكون ما تشاء. إذا وصفناه بدقة أكبر على أنه "هذه القصاصة من الورق" إذن فكل قصاصة ورق هي "هذه القصاصة من الورق"، وأنا لم أتلفظ إلا الكلي طوال الوقت."[1] ما دامت "هذه" الحقيقة من

(1) . هيغل، فينومينولوجيا الروح، 66.

الانكشاف الذي يصنع التفرد، وهي تعتمد الوجود المادي، هي حقيقة يمكن أن تتكرر إلى ما لانهاية، فإنها حالة جمعية، تميّزنا جميعاً على نحو متساو، وهي لا تعيد تنصيب الـ"نحن" فحسب لكنها تؤسس بنية قابلية الاستبدال في لبّ التفرد أيضاً.

قد يعتقد الكثيرون أن هذا الاستنتاج اللبق هيغلي، لكني أود أن أخضعه لمزيد من المساءلة، ما دمت أعتقد أن له نتائج أخلاقية بالنسبة لمشكلة تقديم الذات وصفاً لنفسها إلى ذات أخرى. هذا الانكشاف، على سبيل المثال، لا يمكن أن يُسرد. لا أستطيع أن أقدم وصفاً له بالرغم من أنه يهيكل أي وصف يمكن أن يصدر عني. إن القواعد التي أسعى بها إلى الحصول على الاعتراف لا تعود لي كلياً. إنها لم تولد بولادتي؛ وزمانية نشوئها لا تتوافق مع زمانية نشوء حياتي. لذلك فأنا إذ أعيش حياتي بوصفي كينونة قابلة للحصول على الاعتراف، فأنا إنما أعيش مجموعة من الزمانيات الموجّهة، أحدها يمثل نهايتها القصوى موتي، لكن هنالك زمانيات أخرى اجتماعية وتاريخية للمعايير التي بها تتأسس وتتواصل احتمالية الاعتراف بي. وهذه المعايير، في واقع الحال، لا تأبه بي، بحياتي وموتي. لأن المعايير تنشأ، وتتحول، وتتواصل على وفق زمانية ليست هي نفسها زمانية حياتي، ولأن زمانية المعايير تُديم معقولية حياتي على نحو ما، فإنها تقاطع زمن حياتي. إن هذه المقاطعة، وهذا الانحراف بمنظور حياتي، وهذه اللحظة من اللامبالاة في الاجتماعية، هي ما يؤازر حياتي بالرغم من ذلك.

لقد قدّم فوكو تقديماً درامياً هذه النقطة في مقاله "السياسة ودراسة الخطاب" عندما كتب: "أعلم كما يعلم الجميع كم يمكن أن يكون "جاحداً" مثل هذا البحث، كم يثير السخط أن نقارب الخطابات لا

بطريقة الوعي الرقيق، الصامت، الحميم الذي يعبّر عن نفسه بوساطتها، ولكن بوساطة مجموعة من المعايير المجهولة." ويردف، "هل يتوجب عليّ الافتراض أن الغاية من خطابي ليست بقائي الخاص؟ وأني بقيامي بفعل الكلام لا أطرد موتي، بل أؤسسه؛ أو بالأحرى أقمع كل داخلية، وأتخلى عن ملفوظي لخارجٍ شديد اللامبالاة بحياتي، شديد الحياد، حتى أنه لا يرى فرقاً بين حياتي وموتي؟" تؤشر هذه الأسئلة البلاغية إحساساً بالحتمية في وجه حقيقة أن الخطاب لن يتمكن من استعادة حياة الإنسان وإطالتها (بالرغم من أنهم يمتدحون الخطاب ضمناً بوصفه يمتلك حياة أكثر فاعلية من حياتنا). ويكتب فوكو عن أولئك الذين يؤمنون أن اللغة تؤوي ذاتية حميمة تحقق البقاء بفضل اللغة "لا يتحملون - ويمكن للمرء أن يفهمهم قليلاً- أن يُقال لهم: الخطاب ليس هو الحياة؛ وزمنه ليس زمنكم."[1]

وهكذا فإن الوصف الذي أقدمه لذاتي في الخطاب لا يعبّر تماماً عن هذه الذات أو يحملها. كلماتي تؤخذ مني ما أن أقدّمها، يقاطعها زمنُ الخطاب الذي يختلف عن زمن حياتي. وهذه "المقاطعة" تنافس الإحساس بأن الوصفَ متجذرٌ في نفسي فقط، ما دامت البنى المختلفة التي تمكنني من الحياة تنتمي إلى اجتماعية تتجاوزني.

في الواقع، يمكن لمقاطعة منظوري الخاص هذه التي تسلبني ملكيته أن تقع بطرق مختلفة. هنالك اشتغال القاعدة التي هي اجتماعية

---

(1) . ميشال فوكو، "سياسة الخطاب" في "أثر فوكو: دراسات في إدارة الدولة" تحرير: غراهام بورتشيل وآخرون (جامعة شيكاغو، 1991) 70 72. Michel Foucault, "The Politics of Discourse," in **The Foucault Effect**: Studies in Governmentality, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press.

على الدوام، وتمثل شروط قبول الوصف أو رفضه، وهنالك حقيقة أن القاعدة تستخدمني بالدرجة نفسها التي أستخدمها بها. لن أقدم وصفاً لنفسي لا يتوافق إلى حد ما مع قواعد تحكم المعترف به إنسانياً، أو تتفاوض بصدد هذه الشروط بطرق ما، بكل ما يترتب على ذلك التفاوض من مجازفات متنوعة. ولكن الحالة تتضمن أيضاً، كما سأحاول أن أشرح فيما بعد، أنني أقدّم الوصف إلى شخص ما، وأن المخاطَب بالوصف، سواء أكان واقعياً أم متخيلاً، يعمل على مقاطعة إحساسي بأن الوصف الذي أقدمه يعود لي. إذا كان ذلك وصفاً لنفسي وأنا أوجهه إلى شخص ما، فأنا مجبرة على إطلاق الوصف بعيداً عني، إرساله، فقدان ملكيته في اللحظة نفسها التي أؤسسه بوصفه وصفاً تعود ملكيته لي. لا يقع أي وصف خارج بنية المخاطبة، حتى عندما يبقى وجود المخاطب ضمنياً أو غير مسمّى، مجهولاً أو غير محدد. المخاطبة تؤسس الوصف بوصفه وصفاً، ولذلك لا يكتمل الوصف إلاّ عندما يكون موجها إلى طرف آخر وتكون ملكيتي له قد انتزعت مني. لا أستطيع أن أقدم وصفاً لنفسي إلا بفقدان الملكية.

إذا حاولت أن أقدم وصفاً لنفسي، إذا حاولت الحصول على الاعتراف والفهم، إذن فقد أشرع بتقديم وصف سردي لحياتي. لكن قوة لا تعود لي، أو لا تعود لي وحدي، ستغير مسار السرد. سوف أضطر، إلى حد ما، إلى أن أجعل نفسي قابلة للاستبدال لكي أجعلها جديرة بالاعتراف بها. إن على السلطة السردية للـ"أنا" أن تفسح الطريق أمام منظور مجموعة من القواعد التي تتحدى تفرد قصتي، وأمام زمانية هذه القواعد.

من المؤكد أننا نبقى قادرين بالرغم من ذلك على سرد قصصنا،

وهنالك الكثير من الأسباب التي تدعونا إلى السرد دون غيره. لكننا لن نكون موضع ثقة كبيرة عندما نحاول أن نقدم وصفاً كاملاً له بنية سردية. لا تستطيع الـ"أنا" أن تسرد قصة نشوئها ولا ظروف إمكانها دون أن تكون شاهدة على حالة أمور لا يمكن لها أن تكون حاضرةً فيها، أمور سابقة لنشوء المرء بوصفه ذاتاً قادرة على المعرفة، وبالتالي فهي مجموعة من الأصول التي لا يمكن للمرء أن يسردها إلاّ بالتفريط بالمعرفة الموثوقة. السرد ممكن دون شك في مثل هذه الظروف، لكنه، كما يشير توماس كينان Thomas Keenan خرافي بالتأكيد.[1] لا يحتاج السرد القصصي الخيالي عموماً إلى أية إحالة مرجعية لكي يكون سرداً، ويمكن لنا القول إن تعذّر استعادة المرجع وامتناعه هما شرط إمكان الوصف الذي أقدمه عن نفسي إذا ما أريد لذلك الوصف أن يتخذ شكلاً سردياً. إن تعذّر استعادة المرجع الأصلي لا يدمر السرد؛ إنه ينتجه "في مسار قصصي خيالي"، كما يمكن أن يقول لاكان Lacan. لذلك وتوخياً لمزيد من الدقة أجد لزاماً عليّ القول إنني أستطيع أن أسرد قصة أصلي بطرق مختلفة، بل وأستطيع أن أسردها مرة إثر أخرى بطرق مختلفة. لكن قصة أصلي التي أرويها ليست قصة أتحمل مسؤوليتها، وهي لا تستطيع أن تؤسس مسؤوليتي. دعونا نأمل في هذا على الأقل، لأني قد أسرد قصتي مع قدح من الخمر بطرق متنوعة، والنسخ التي أقدّم بها الوصف لا تتفق مع بعضها البعض دائماً. في الواقع، قد يعني التوفّر على أصل امتلاك نسخ متعددة ممكنة للأصل؛ وأنا أفترض أن هذا هو

---

(1) . توماس كينان، خرافات المسؤولية: انحرافات ومآزق في الأخلاق والسياسة (جامعة ستانفورد، 1997). Thomas Keenan, Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics (Stanford: Stanford University Press.

جزء مما يعنيه نيتشه باشتغال الجينيولوجيا. كل واحد من النسخ هو سرد محتمل، لكني لا أستطيع أن أقول عن أي واحد منها بيقين أنه وحده الصحيح.

في الواقع، يمكن أن أحاول تقديم شكل سردي لظروف معينة تخص نشوئي، أحاول رواية قصة عن المعاني التي يمكن أن يمثّلها "انكشافي للآخر" بالنسبة لي، ما يعنيه أن أكون هذا الجسد المخلوق في هذا المجال العام أو الخاص، أحاول رواية قصة عن قواعد الخطاب أيضاً متى وأين تعلمتها؟ ما كان رأيي فيها؟ أيّ القواعد تمثلته في الحال، وبأية طريقة؟ في هذه النقطة لا يمكن للقصة التي أرويها، وهي قصة قد تكون محكومة بضرورة معينة، أن تفترض أن مرجعها شكل سردي كاف،[1] ما دام الانكشاف الذي أسعى إلى سرده هو الشرط المسبق لذلك السرد أيضاً، وهو وقائعية لا يمكن أن تستسلم للشكل السردي. وإذا رَويتُ القصة لـ "أنت"، فإن ذلك الآخر سيكون موجوداً ضمناً ليس بوصفه ملمحاً داخلياً للسرد ولكن بوصفه شرطاً خارجياً لا يقبل الاختزال ومساراً لنمط المخاطبة أيضاً.

هنالك إذن طرق عديدة يمكن بها للوصف الذي أقدّمه لنفسي أن

---

(1) . الأعمال السردية بوصفها أمثولة allegory في محاولتها تقديم وصف تعاقبي لما يتعذر إدراكه بلغة التعاقب، ولما لا يمتلك زمانية أو مكانية يمكن إنكارها، استبدالها، تحويلها إلاّ عندما تتخذ شكلاً سردياً. في الواقع، قد يكون ما أسميه بشيء من الجرأة المرجع يشتغل بوصفه تهديداً ثابتاً لسلطة السرد حتى وهي تشتغل كشرط مناقض للسرد، سرد يمنح تتابعاً مؤقتاً وقصصياً خيالياً لما يتفادى ذلك التشكيل بالضرورة. انظر ستيفن بلات، محرراً، **الأمثولة والتمثيل: بحوث مختارة من المعهد الانجليزي في بلتمور، 1979 1980**. Stephen Greenblatt, ed., Allegory and Representation: Selected Papers from the English Institute, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.

يتعرض لإمكانية التشظي والدمار. إن محاولاتي تقديم وصف لذاتي تنهار جزئياً لأنه وصفُ مخاطبة، وبتقديم وصفي كمخاطبة أكون منكشفة لك. هل أستطيع أن أصف هذا الانكشاف نفسه الذي تنطوي عليه مخاطبتي في سياق السرد الذي أقدمه؟ يقع هذا الانكشاف في اللغة المحكية، وفي المخاطبة المكتوبة بطريقة أخرى كذلك، لكني لست واثقة من قدرتي على تقديم وصف له.[1] هل هو موجود كشرط يحكم سردي، شيء أعجز عن موضعته داخل السرد الذي أتقدم به، شيء لا يستسلم تماماً للوصف التعاقبي؟ هنالك مرجع جسدي هنا، وهو شرط يحكمني أستطيع أن أشير إليه، لكني لا أستطيع أن أسرده بدقة، بالرغم من أن هنالك دون شك قصصاً عن الأماكن التي قصدها جسدي وما فعل وما لم يفعل. لا تقتنص القصص الجسد الذي تشير إليه. وحتى تاريخ هذا الجسد يتعذر سرده سرداً تاماً. أن تكون جسداً يعني على نحو ما أن تكون محروماً من القدرة على استعادة تامة لحياتك. هنالك تاريخ لجسدي لا أستطيع أن أتذكره.

إذا كان هنالك إذن جزءٌ من التجربة الجسدية أيضاً ـ الجزء الذي نشير إليه بكلمة **انكشاف** يتعذر سرده مع أنه يكوّن الشرط الجسدي للوصف السردي الذي تقدمه الذات لنفسها، فإن الانكشاف يشكل واحداً من العديد من المعوقات لمحاولة الذات تقديم وصف لنفسها. هنالك (1) انكشاف غير قابل للسرد يؤسس تفرّدي، وهنالك (2) **علاقات أولية،**

(1) . شوشانا فيلمان، فضيحة الجسد المتكلم: دون جوان مع ج. ل. أوستن، أو الغواية في لغتين، ت: كاثرين بورتر. Shoshana Felman, The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages, trans. Catherine Porter, Stanford: Stanford University Press, 2003

تتعذر استعادتها، شكّلت انطباعات دائمة ومتكررة في تاريخ حياتي، ولذلك (3) هنالك تاريخ يؤسس **جزئية شفافيتي** بالنسبة لنفسي. ثم هنالك أخيراً (4) **معايير** تيسر الرواية التي أقدمها عن نفسي ولكني لم أضعها وهي تجعلني قابلة للاستبدال في اللحظة نفسها التي أسعى فيها إلى تأسيس تاريخ تفرّدي. ويتكثف فقدان الملكية الأخير هذا بحقيقة أنني أصف نفسي لشخص ما، ولذلك فإن البنية السردية للوصف الذي أقدمه تفسح مكانها لـ (5) **بنية المخاطبة** التي تحدث فيها.

يشكّل الانكشاف، شأنه شأن عمل المعايير، الشروط التي تحكم نشوئي بوصفي كائناً متأملاً، له ذاكرة، ويمكن أن يقال إن له قصة يرويها (يمكن لهذه المسلمات التي يطرحها كل من نيتشه وفرويد أن تُقبل، بالرغم من اعتراضنا على الدور التكويني للعقاب والأخلاق في تفسيرهما). يترتب على ذلك أنني لا أستطيع أن أكون حاضرة بالنسبة لزمانية تسبق قدرتي على تأمل ذاتي، وأية قصة يمكن أن أقدمها عن نفسي لابد أن تأخذ هذا اللاتكافؤ التكويني بنظر الاعتبار. وهو ما يقرر الطريقة التي تصل بها قصتي متأخرة عن موعدها، تغفل عن بعض البدايات التكوينية والشروط المسبقة للحياة التي تسعى إلى سردها. وهذا يعني أن سردي يبدأ في منتصف الحبكة in medias res، بعد وقوع العديد من الأشياء التي تجعلني وقصتي محتملي الوقوع في اللغة. أنا منهمكة في حالة استعادة وإعادة تكوين دائمة، ومتروكة لنسج الحكايات الخيالية وابتكار خرافة الأصول التي لا أستطيع معرفتها. في صناعة قصة، أنا أخلق نفسي بشكل جديد، منصّبة "أنا" سردية ترتقي قمة الـ"أنا" التي أسعى إلى رواية حياتها الماضية. والـ"أنا" السردية تضيف من عندها إلى القصة كلما حاولتُ الكلام، ما دامت الـ"أنا" تظهر مرة

أخرى بوصفها المنظور السردي، وهذه الإضافة تتعذر روايتها رواية تامة عندما تكون هي المرتكز المنظوري للسرد المقصود.

إن الوصف الذي أقدمه لنفسي جزئي، مسكون بذلك الذي لا أستطيع أن أبتكر له قصة مؤكدة. لا أستطيع أن أفسر لماذا نشأت بهذه الطريقة على وجه الدقة، كما أن محاولاتي لإعادة التكوين السردية تتعرض للمراجعة على الدوام. هنالك في ذاتي وعن ذاتي ما لا أستطيع أن أقدم وصفاً له. ولكن هل يعني ذلك، بالمعنى الأخلاقي، أنني لست معرضة للمساءلة بصدد من أكون وما يصدر عني من أفعال؟ إذا اتضح بالرغم من جهودي الصادقة التي أبذلها أن ثمة عتمة معينة لا تريم وأني لا أستطيع أن أجعل نفسي مسؤولة تجاهك، هل يعدّ ذلك إخفاقاً أخلاقياً؟ أم هو إخفاق يستهلّ ميلاً أخلاقياً آخر يحتل مكان الفكرة التامة والمقنعة عن المسؤولية السردية؟ هل ثمة في تأكيد جزئية الشفافية هذه إمكانية الإقرار بعلائقية تربطني على نحو أعمق باللغة وبك مما كنت أعلمُ من قبل؟ وهل العلائقية التي تحكم بشروطها هذه "الذات" وتعميها، هي تحديداً مصدر لا غنى عنه للأخلاق؟

القسم الثاني

ضد العنف الأخلاقي

"بينما لا أؤمن بذاتيةٍ لا يكون مصدرُها فعلَ اللغة عبر الزمن، ما زال يعوزني الاقتناع حين أتكلم عن نفسي بصيغة ذاتٍ خاضعةٍ للاعتبار الاجتماعي، مستقرةٍ بالضرورة. هذه الـ"أنا" التي تصفُ نفسها تُنتج اضطراباً ليس بمقدور أية نظرية عن طبيعته المتكونة أن تهدّئ من روعه... ما يزعم أنه الـ"أنا" يردّ على كلامي، ولا أكاد أصدق ما أسمع منه."

دنيس رايلي، **"كلمات الذوات"**

Denise Riley, *The Words of Selves*

إن القدرة على تأكيد ما في الذات من تصادفية وعدم اتساق يمكن أن يتيح للمرء المصادقة على الآخرين الذين قد "يعكسون كالمرايا" تكوينه هو نفسه أو لا يفعلون. هنالك دائماً، في نهاية المطاف، الفعالية الضمنية للمرآة في مفهوم هيغل عن الاعتراف المتبادل، وهي قائمة ما دمتُ مضطرّة على نحو ما إلى رؤية أن الآخر يشبهني، وإلى رؤية أن الآخر يقدّم الاعتراف نفسه بالتشابه بيننا. هنالك ضوءٌ ساطع في

غرفة هيغل، والمرايا بفعل مصادفة سعيدة غالباً ما تكون نوافذ أيضاً[1].

إن هذا الرأي في الاعتراف لا يواجه خارجية تقاوم اللاتناهي السيئ لمحاكاة متواترة ومعروفة سلفاً. لا وجود لعتمة تطبق على هذه النوافذ أو تكسف ذلك الضوء. بالتالي يمكن لنا أن ننظر في قراءة ما بعد هيغلية معينة لمشهد الاعتراف تكون فيها عتمتي تجاه نفسي تحديداً مناسبة لقدرتي على منح نوع ما من الاعتراف للآخرين. ربما هي أخلاق تستند إلى عمانا المشترك، اللامتغير، الجزئي تجاه أنفسنا. الاعتراف بأن المرء لا يكون في كل منعطف متطابقاً تماماً مع ما يُقدّم عن نفسه في الخطاب المتاح يمكن أن يتضمن، بالمقابل، التحلي بالصبر مع الآخرين والتوقف عن المطالبة بأن يكونوا أشباه الذات في كل لحظة. يبدو لي أن تعليق المطلب في هوية ذاتية، أو إن شئنا التخصيص، في اتساق تام، يواجه عنفاً أخلاقياً معيناً يطالبنا أن نقدّم هوية الذات في كل الأوقات ونحافظ عليها، وأن يقوم الآخرون بالشيء نفسه. وهي قاعدة يصعب الإيفاء بها بالنسبة للذوات التي تعيش على نحو ثابت داخل أفق زماني، إن لم نقل يستحيل ذلك. إن قدرة الذات على أن تعترف وتحظى بالاعتراف ناجمة عن خطاب معياري يفتقر إلى زمانية منظور المتكلم. وزمانية الخطاب هذه تربك خطاب المرء الخاص. لذا يستتبع ذلك أن المرء لا يكون قادراً على منح الاعتراف والفوز به إلا بشرط أن يتعرض لإرباك مساره بفعل شيء لا يكون من ذاته، أن يتعرض إلى إزاحة عن المركز و"يخفق" في إنجاز هوية الذات.

---

(1) . من أجل نظرة في الشفافية والإضاءة ضمن هذا الإطار انظر م. هـ. أبرامز M. H. Abrams "المرآة والقنديل: النظرية الرومانتيكية والتقليد النقدي" The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition (Oxford: Oxford University Press 1953).

هل يمكن أن ينشأ معنى جديد للأخلاق من مثل هذا الإخفاق الأخلاقي المحتوم؟ أقترح القول إن ذلك ممكن، وإنه يتولد من رغبة معينة في الإقرار بحدود الإقرار نفسه. عندما ندّعي أننا نعرف أنفسنا ونقدمها، فإننا نخفق إخفاقاً ذا أهمية جوهرية بالنسبة لمن نكون. بالمقابل، لن نتوفر على المعقولية إن توقعنا أي شيء مختلف عن الآخرين. إن الإقرار بعتمة المرء أو عتمة شخص آخر لا يحوّل العتمة إلى شفافية. تعني معرفة حدود الإقرار أن معرفة هذه الحقيقة نفسها محدودة؛ ونتيجة لذلك فهي تجربة في حدود التعرّف نفسها. يمكن لهذا بالمناسبة أن يمثّل مزاجاً يجمع التواضع والسخاء على قدم المساواة؛ سأطلب المغفرة لما لم أتمكن من معرفته معرفة كاملة، وسأكون مُلزمة بالمثل بمنح المغفرة للآخرين، الذين تكونوا على وفق عتمة جزئية تجاه أنفسهم.

إذا كانت الهوية التي نقول إنها نحن لا تستطيع الإمساك بنا وظلّت تؤشر مباشرة فائضاً وعتمةً يقعان خارج مقولات الهوية، إذن فإن أية محاولة "لتقديم وصف لذاتي" ستكون محكومة بأن تجرب الفشل لكي تقارب الصواب. بينما نحن نطلب معرفة الآخر، أو نطالب الآخر أن يعرّف نفسه على نحو نهائي ومؤكد، فإن من المهم لنا ألا ننتظر جواباً شافياً بأي حال. إننا بامتناعنا عن السعي إلى القناعة وبإبقائنا السؤال مفتوحاً بل حتى ثابتاً، نمنح الآخر فرصة أن يعيش ما دام بالإمكان فهم الحياة بوصفها على وجه الدقة ذلك الذي يتجاوز أي وصف قد نقدّمه له. إذا كان السماح للآخر بأن يعيش هو جزء من كل تعريف أخلاقي للاعتراف، فإن هذا النمط من الاعتراف سيستند إلى إدراك الحدود الأبستيمية أكثر منه إلى المعرفة.

يتكون الموقف الأخلاقي كما اقترحت كافاريرو من طرح السؤال "من أنت؟" والاستمرار في طرحه دون أدنى توقع بالحصول على جواب كامل ونهائي. إن الآخر الذي أطرح عليه هذا السؤال لن تقتنصه أية إجابة ممكنة. لذلك فإذا كان في السؤال رغبة في الاعتراف فعلى هذه الرغبة أن تبقي نفسها حية بوصفها رغبة وألا تحلّ نفسها. "هكذا إذن، الآن أعرف من أنت": في مثل هذه اللحظة ومع مثل هذا القول سأتوقف عن مخاطبتك أو تلقّي خطابك. لقد حذّرنا لاكان على نحو شائن بالقول " لا تتخل عن رغبتك."[1] وهي دعوى غامضة لأنه لا يقول إن رغبتك تستحق الإشباع أو هكذا يجب. إنه يكتفي بالقول إن الرغبة يجب أن تدوم. في الواقع، يكون الإشباع نفسه أحياناً الوسيلة التي يتخلى بها المرء عن الرغبة، الوسيلة التي ينقلب المرء بها ضدها، ويرتّب لموتها السريع.

كان هيغل هو من ربط بين الرغبة والاعتراف ووفر الصياغة التي أعاد صبّها هيبوليت بعبارته الرغبة في أن نرغب. وكانت الحلقة الدراسية لهيبوليت هي السياق الذي قدّم فيه لاكان هذه الصياغة. وبالرغم من أن لاكان يمكن أن يجادل أن اللااعتراف ناتج جانبي ضروري للرغبة، فيمكن أن يبقى وصف الاعتراف، مع كل ما فيه من مجانبة للصواب، فاعلاً دون أن يفك ارتباطه مع مشكلة الرغبة. إذا أردنا مراجعة الاعتراف كمشروع أخلاقي سنحتاج إلى النظر إليه بوصفه

---

(1) . جاك لاكان Jacques Lacan، الحلقة الدراسية عن جاك لاكان، الكتاب الثاني، أخلاق التحليل النفسي 1959 - 1960، تحرير: جاك آلان ميلر *The Seminar of Jacques Lacan, Book VII, The Ethics of Psychoanalysis,1959–1960*, ed., Jacques–Alain Miller, trans. Dennis Porter (New York: W. W. Norton, .1997), 321

غير قابل للإشباع من حيث المبدأ. بالنسبة لهيغل، من الضروري أن نتذكر أن الرغبة في الوجود، والرغبة في مواصلة المرء وجوده الخاص وهي عقيدة عبّر عنها سبينوزا في "الأخلاق" Ethics لا تتحقق إلا عبر الرغبة في **الحصول على الاعتراف**.[1] ولكن إذا كان الاعتراف يعمل على اقتناص الرغبة أو اعتقالها، فما هو مصير الرغبة في الوجود أو في مواصلة المرء وجوده الخاص؟ ينبهنا سبينوزا إلى الاهتمام بالرغبة في العيش، في المواصلة، والتي تُبنى عليها أية نظرية في الاعتراف. ولأن الشروط التي يعمل بها الاعتراف يمكن أن تسعى إلى تثبيتنا واقتناصنا، فإنها قد تُمثّل خطر اعتقال الرغبة، والقضاء على الحياة. يترتب على ذلك أن من المهم بالنسبة للفلسفة الأخلاقية قولها إن على أية نظرية في الاعتراف أن تقدّم وصفاً للرغبة في الاعتراف، وأن تتذكر أن الرغبة تضع الحدود والشروط لنشاط الاعتراف نفسه. في الواقع، يمكن لنا أن نقول متبعين سبينوزا أن رغبة معينة في الاستمرار تذيّل الاعتراف، بحيث أن أشكال الاعتراف، أو بالأحرى أشكال الحُكم التي تسعى إلى التخلي عن الرغبة في الاستمرار أو تدميرها، الرغبة في الحياة نفسها، تثلم الشروط المسبقة للاعتراف.

---

(1) . أتوسع في هذا في مقالتي "الرغبة في الحياة: أخلاق سبينوزا تحت الضغط" في كتاب فكتوريا كان ونيل ساكامانو محررين، "العواطف والسياسة" (تحت الطبع، [صدر الكتاب عام 2006 بعنوان مختلف: " السياسة والعواطف، 1500-1850 *Pol-itics and the Passions*، (المترجم)]) "*The Desire to Live: Spinoza's Ethics under Pressure*," in Victoria Kahn and Neil Saccamano, eds., *Passions and Politics* (Princeton: Princeton University Press, forthcoming.

حدود الحكم

" لا أستطيع إلا أن أحلم بنقدٍ يتجنب إصدار الأحكام ويكتفي ببث الحياة في مجموع أعمال كاتب ما، أوَ في كتاب، أو جملة، أو فكرة... إنه لن يضاعف عدد الأحكام بذلك بل علامات الحياة."

ميشال فوكو، "الفيلسوف المقنّع"

Michel Foucault, «The Masked Philosopher»

لا يمكن اختزال الاعتراف إلى تكوين الأحكام عن الآخرين وإصدارها. مما لا خلاف عليه أن هنالك حالات أخلاقية وقانونية يكون لزاماً فيها إصدار مثل هذه الأحكام. لكن علينا ألا نخلص من هذا إلى أن اتخاذ قرار قانوني بالإدانة أو البراءة هو نفسه الاعتراف الاجتماعي. في الواقع، يلزمنا الاعتراف أخلاقياً في بعض الأحيان بتعليق الحُكم لكي نفهم الآخر. قد نعتمد أحياناً على أحكام الإدانة أو البراءة لكي نوجز حياة الآخر، في خلط للموقف الأخلاقي مع الشخص الذي يُصدر الحُكم.[1] إلى أي حد يفترض فعلُ الاعتراف

(1) يطرح جيل دولوز هذه النقطة على نحو مختلف نوعاً ما في محاولاته التمييز بين

مشهدَ الاعتراف مسبقاً؟ وهل يوفر الاعتراف إطاراً أوسع يمكن داخله تقويم الحكم الأخلاقي نفسه؟ هل ما زال ممكناً طرح السؤال "ما قيمة الحكم الأخلاقي؟" وهل نستطيع أن نطرح هذا السؤال بطريقة تستعيد سؤال نيتشه "ما قيمة الأخلاق؟" عندما طرح نيتشه هذا السؤال كان يضمر الإعلاء من شأن سؤاله. يفترض السؤال أنه إن وجدت قيمة للأخلاق فهي قائمة خارج الأخلاق نفسها، إنها قيمة خارج خُلقية نقيس بها الأخلاق، مؤكدين بذلك أن الأخلاق لا تشكل ميدان القيم برمته.

يؤسس مشهد الحكم الخُلقي، عندما يصدر فيه الحكم بشأن أشخاص لا لشيء إلا لأنهم مَنْ هُم، مسافةً خُلقية واضحة بين

الخُلقية (المشغولة بالحُكم) والأخلاقية. يكتب على سبيل المثال: " الخُلقية هي نظام إصدار الحكم. وهو مزدوج لأنك تحكم على نفسك وتخضع للحكم. أولئك الذين لهم ذائقة تدفعهم إلى الخُلقية هم أولئك الذين لهم ذائقة للحكم. والحكم ينطوي دائماً على سلطة تعلو على الكائن، ينطوي دائماً على شيء يعلو على الأنطولوجيا. إنه ينطوي دائماً على شيء أكثر من الكينونة، فهو الخير الذي يصنع الكينونة ويصنع الفعل، إنه الخير الذي يعلو على الكينونة، إنه الواحد. وتعبّر القيمة عن هذه السلطة المتعالية على الكينونة. لذلك فالقيم عنصر أساسي في نظام الحُكم. ولذلك فأنت تُحال دائماً إلى السلطة المتعالية على الكينونة. في الأخلاق الأمر مختلف تماماً، فأنت لا تُصدر الحكم. أنت تقول على نحو ما: مهما فعلت فإنك لن تحصل إلا على ما تستحق. قد يقول شخص ما شيئاً أو يفعل شيئاً ما، أنت لا تربطه مع القيم. تسأل نفسك كيف يكون هذا ممكناً؟ كيف يكون هذا ممكناً بطريقة داخلية؟ بكلمات أخرى، أنت تربط الشيء أو المقولة مع نمط الوجود الذي تنطوي عليه. كيف يجب أن تكون لتقول ذلك؟ أي نوع من الكينونة ينطوي عليه قولك؟ أنت تسعى إلى الأنماط المغلفة من الوجود، لا إلى القيم المتعالية. إنها عملية المحايثة." (Cours Vincennes, 12 /21 /1980, http: / /www.webdeleuze.com /php /texte. php?cle_190&groupe_Spinoza&langue_2).

الشخص الحاكم والشخص المحكوم. إن نظرتَ مثلاً في سؤال سيمون دي بوفوار "هل ينبغي إحراق ساد Sade؟" وجدت الأمور أكثر تعقيداً. قد يكون الحال أننا لا نكون قادرين على التأمل الأخلاقي في إنسانية الآخر، حتى عندما يكون ذلك الآخر قد سعى إلى محق البشرية، إلا بتعليق الحُكم عليه[1]. بالرغم من أنني لا أذهب هنا إلى حد الدعوة إلى الامتناع عن إصدار الحكم فهو مطلوب على نحو ملحّ في الحياة السياسية، والقانونية، والشخصية على حد سواء فأنا أعتقد أن من المهم، في إعادة التفكير في الشروط الثقافية للأخلاق، أن نتذكر أن ليست كل العلاقات الأخلاقية قابلة لأن تُختزل إلى أفعال حُكمية، وأن القدرة على الحكم نفسها تَفترض مسبقاً علاقة قائمة من قبلُ بين الحاكم والمحكوم. إن القدرة على إصدار الحكم الخُلقي وتبريره لا تستنفد مجال الأخلاق ولا تتطابق في مجالها مع الالتزام الأخلاقي أو العلاقة الأخلاقية. فضلاً عن ذلك، فإن الحُكم، مع ما له من أهمية، لا يصح نظريةً في الاعتراف؛ في الواقع، نحن قد نصدر حكماً على آخر دون أن نعترف به على الإطلاق.

لابد، قبل الحكم على شخص آخر، أن ندخل في علاقة معه أو معها. وهذه العلاقة تمثل الأرضية للأحكام الأخلاقية التي نتخذها ونشكّلها. سيكون علينا أن نسأل "من أنت؟" إذا نسينا ارتباطنا بأولئك الذين نلعنهم، أو حتى بأولئك الذين يجب أن نلعنهم، فإننا نفرّط بفرصة

(1) . انظر مقالتي "بوفوار عن صاد: تحويل الجنسانية إلى أخلاقية" في "دليل كيمبردج إلى سيمون دي بوفوار" تحرير: كلوديا كارد *Beauvoir on Sade: Making Sexuality into an Ethic,*" in *Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, ed. Claudia Card (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 168–88..

أن نكون مثقفين أو "مُخاطَبين" أخلاقياً عبر نظرٍ فيمن يكون هؤلاء وما تقول شخصانيتهم عن الإمكانية الإنسانية المتاحة، بل ونفرّط في تهيئة أنفسنا لاتخاذ موقف مع هذه الإمكانات أو ضدها. كما أننا ننسى أن الحكم على آخر هو ضربٌ من المخاطبة: حتى العقوبات تُعلَن، وتصدر بحضور الآخر غالباً، إذ هي تتطلب حضور الآخر جسدياً. **من هنا إذا كانت توجد أخلاق للمخاطبة، وإذا كان الحكم، بما فيه الحكم القانوني، أحد أشكال المخاطبة هذه، فإن القيمة الأخلاقية للحُكم ستكون مشروطة بشكل المخاطبة الذي يتخذه.**

لنتذكر أن إحدى الطرق التي نكون بفضلها مسؤولين عارفين بأنفسنا يفتحها نوعٌ من التأمل يحققه تعليق الحكم. تعمل الإدانة، والشجب، والاستنكار بوصفها طرقاً سريعة لرسم خط فاصل أنطولوجي بين الحاكم والمحكوم، بل هي تُطهّر الذات من الآخر. تصبح الإدانة طريقة نؤسس بها الآخر بوصفه لا يستحق الاعتراف أو نتخلص بها من جانب من أنفسنا نرميه على الآخر الذي نوّجه له الإدانة حينها. بهذا المعنى يمكن للإدانة أن تعمل على الضد من معرفة الذات، لأنها تضفي طابعاً أخلاقياً على الذات يتحقق بالتنصل عن المشتركات التي تجمعنا بالمحكوم. بالرغم من أن معرفة الذات مشروع مقيّد بحدود مؤكدة، فإن ذلك لا يكفي سبباً إلى أن نناصبه العداء. والإدانة تناصب معرفة الذات العداء على وجه الدقة، أي أنها تطهّر عتمة المرء وتحيلها إلى الخارج. بهذا المعنى، يكون الحكم ضرباً من الإخفاق في الإقرار بمحدوديتنا وبالتالي لا يوفر أساساً موفقاً للاعتراف المتبادل بين البشر بوصفهم يحملون نجميعاً عتمة تجاه أنفسهم، عمى جزئياً، ومحدودية من حيث التكوين. أن يعرف المرء أنه محدود يعني دائماً أنه يعرف

شيئاً عن نفسه، حتى وإن كانت تلك المعرفة مبتلاة بالمحدودية التي يعيها المرء.

بالمثل، تكون الإدانة في الغالب فعلاً لا يكتفي بـإعلان "فقدان الثقة" في المُدان لكنه يسعى أيضاً إلى إيقاع العنف به باسم "الأخلاق". يقدم لنا كافكا العديد من الأمثلة على الكيفية التي ينشط بها هذا النوع من العنف الأخلاقي. خذ مثلاً مصير جورج في قصة له بعنوان "الحُكم".[1] يدينه أبوه ويحكم عليه بالموت غرقاً، ويُقذَف به من الغرفة كأنما بقوة الحكم الملفوظ ليستقر على حافة الجسر. بالطبع، يتوجه الحكم المنطوق إلى نفس مستعدة لإرضاء رغبة الأب في رؤية الابن ميتاً، وهو أمر تؤكده الأزمنة النحوية المستخدمة في القصة، ويدل على أن الإدانة لا تعمل من جانب واحد. على جورج أن يتعامل مع الإدانة بوصفها مبدأ يوجّه سلوكه الخاص ويدفعه إلى تعزيز الإرادة التي تقذف به خارج الغرفة.

ليس من الجلي في قصة كافكا إن كانت الشخصيات كيانات منفصلة أم هي تؤدي وظائفها كأجزاء لذاتٍ منقسمة انقساماً يسمح بالتنافذ بين أجزائها، لا تمتلك نواة، ولا سبيل إلى تشكّلها إلا في حقل متشظ. يدعي الابن أن له صديقاً يتضح أنه قد لا يعدو صورة مرآة متخيلة لنفسه هو. يدّعي الأب أنه كتب لهذا الصديق، ولا توضح النهاية إن كان الصديق موجوداً أم أنه نقطة الصراع بين ما للأب وما

(1) . فرانز كافكا، "المسخ، في مستعمرة العقاب وقصص أخرى" *The Metamorphosis, The Penal Colony, and Other Stories*, trans. Willa and Edwin Muir (New York: Schocken, 1975), 49–63; Franz Kafka, *Die Erza¨hlungen* (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1998), 47–60..

للابن. إن الصديق اسم للحدّ الفاصل الذي لا ينجلي جلاءً تاماً على الإطلاق. عندما يصدر الأب لعنته على الابن، ينهار الأب نفسه على الفراش بجلبة عالية كأنما الإدانة قد أطاحت به أيضاً. بعد أن يعلن الأب: " أصدر حكمي عليك [*verurteile dich*] بالموت غرقاً!" يقال لنا إن جورج "شعر بنفسه مطارداً [*fühlte sich... gejagt*] إلى خارج الغرفة، وكانت جلبة سقوط أبيه على السرير خلفه ما تزال في أذنيه وهو ينطلق خارجاً." يبدو وكأن الأب قد أدان نفسه بإدانته ابنه. مع الجملة التالية يوصف جورج بأنه "أسرع [*eilte*] إلى أسفل" درجات السلم و"قفز [*sprang*]" من الباب عبر الطريق مدفوعاً [*triebt es ihn*] نحو الماء." وهو يسرع، فاعلاً لفعل نحوي معلوم، لكنه "مدفوع" أيضاً، بوصفه في حالة المفعول به يقع عليه تأثير فعل تحدثه قوة في مكان آخر. لكي نفهم فاعليته في مشهد الإدانة المهلك هذا علينا قبول تزامن الحالتين: كونه مدفوعاً، وكونه يُسرع هو نفسه. توحي عبارة *Triebt es ihn* [مدفوعاً] أن "هو" تشير إلى القوة التي تدفعه، ولكن ما هذا الـ"هو" اللاشخصي الذي يبدو أنه لا يشير إلى إرادة الأب بوضوح ولا إلى إرادة الابن، ما هذه الكلمة التي تؤشر الالتباس بين الدافعين وتحرّك القصة برمتها؟ يكون جورج في نهاية السطر قد حقق طلب أبيه، وبالرغم من أننا قد نخمن أن جورج فعل ذلك ليضمن حب أبيه، فإنه يبدو كمن يعلن طبيعة حبه وحيد الجانب لوالديه.

ما بدأ بوصفه إدانة أبوية يتخذ الآن صيغة تجعلنا نتوقع أن رغبة الابن الملحة على وشك الإشباع. "كان يتشبث بالفعل بالحاجز الحديدي كما يمسك رجل شديد الجوع بالطعام (*die Nahrung*)." وعندما يقذف جورج بنفسه من فوق الحاجز يُشَبّه بـ"لاعب جمباز متميّز كما

كان يوماً في شبابه وحاز على فخر والديه." بالرغم من أن رياح إدانة الأب القوية قد دفعت جورج خارج الغرفة إلى أسفل درجات السلم، فإن الحركات البهلوانية التي يؤديها هي فعله الإرادي الخاص، وهو فعل يقدّمه للأب، في إعادة خلق لمشهد الرضا الخيالي وإعلانٍ لحبه لأبيه في اللحظة نفسها التي يطيع بها مرسوم القتل. ينتظر جورج اللحظة التي سيُسلم نفسه فيها للسقوط بانتظار "باص قادم يمكن أن يغطي على صوت سقوطه ببساطة." وآخر كلماته التي يطلقها بـ "صوت خافت" ليضمن بقاء موته غير مسموع هي "والديّ العزيزين، لقد أحببتكما دائماً، بالرغم من ذلك." [*Liebe Eltern, ich habe euch doch immer geliebt*]. إن ترجمة كلمة *doch* على أنها "بالرغم من ذلك" قد تكون ترجمة أقوى من المطلوب هنا. هنالك في كلمة *doch* احتجاجاً ودفعاً، قد تكون الكلمة "عموماً" أو الأفضل "هكذا". إن هذه الكلمة المفردة تشير إلى وجود صعوبة ما، لكنها لا تكاد تصل مستوى الاتهام المقابل.

يبدو اعتراف جورج بحبه لوالديه مشهداً شبه سعيد من المازوخية أكثر مما هو فعل مغفرة. إنه يموت من أجل خطاياهما، والخادمة النهارية التي تمرّ به على السلالم تهتف "أيها المسيح!" وتغطي عينيها عندما تراه. تبدو كلمات جورج التي تعبر عن حبه لوالديه جوهرية بالنسبة لتنفيذ حكم الموت. تختم العبارة التي يتلفظ بها الإدانة وتنجزها. والفعل الانعكاسي "ترك نفسه يسقط" [*liess sich hinabfallen*] لا يعدو كونه طريقة مهلكة يعتمدها في تكريس ارتباطه بوالديه. يصبح موته هبة محبة. وبالرغم من أن ما تلفّظ به الأب يبدو السبب الذي استهل الفعل، فإن الحركات البهلوانية تعود بالتأكيد إلى جورج، لذلك فإن فعل الأب يتحول بسلاسة تامة إلى فعل للابن. لم

يمت جورج لأن أباه القاسي طالب بموته ولكن لأن مطالبة الأب قد أصبحت الغذاء المعكوس لحياته.

لكن وفاء جورج الانتحاري لا يقلل من أهمية حقيقة أن الإدانة العقابية، إذا ما سعت في حدّها الأقصى إلى محق الآخر، كانت النسخة القصوى منها عقوبة الموت. بعبارة أدق، تبقى الإدانة تستهدف حياة المُدان، مدمرة أهلّيته الأخلاقية. فإذا كان هدف العقوبة ضرورة الحط من قيمة حياةٍ وتدميرها لا مجموعة إجراءات، فإنها تعمل على مزيد من تدمير ظروف الاستقلال الذاتي، وتمحو إن لم نقل تستأصل استحقاق الذات المخاطَبة في تأمّل نفسها وفي الحصول على الاعتراف الاجتماعي في آن واحد، وهما ممارستان أرى أنهما جوهريتان لأي وصف حقيقي للحياة الأخلاقية. كما أنها تحوّل الأخلاقي إلى قاتل بالطبع. عندما يعمل الشجب على تعطيل القدرات النقدية للذات التي يصدر بحقها ويسلبها الشرعية، فإنه يُضعف إن لم نقل يُقوّض تلك القدرات المطلوبة للتأمل والسلوك الأخلاقيين، ويؤدي إلى نتائج انتحارية أحياناً. يوحي لنا هذا أن لابد من المحافظة على الاعتراف لكي يمارس الحُكم عمله على نحو منتج. بكلمات أخرى، إن شاء الحُكم أن يبث الحياة في التأملات الانعكاسية لذات تمتلك فرصة فعالية مغايرة مستقبلاً، فإن عليه أن يعمل في خدمة استمرار الحياة والارتقاء بها. يختلف هذا المفهوم للعقاب بشكل حاد عن الوصف النيتشوي الذي نظرنا فيه من قبل.

لا يمكن لنا واقعياً البقاء على قيد الحياة دون أن نكون مخاطَبين، وهو ما يعني أن مشهد المخاطبة يمكن بل يجب أن يوفر ظرفاً داعما للتدبّر، والحُكم، والسلوك الأخلاقي. وأميل إلى الجدال على وفق

المنطق نفسه إلى أن على مؤسسات العقاب والسجن مسؤولية مؤازرة الحيوات التي تدخل في مضمارها، وذلك تحديداً لأنها تمتلك القوة باسم "الأخلاق" للإضرار بهذه الحيوات وتدميرها بقوة ما تتوفر عليه من حصانة. إذا لم يكن بمقدور المرء أن يعيش الحياة بالطريقة الصحيحة، كما أكد سبينوزا، إلا إذا كانت لديه بالفعل رغبة في الحياة، فإن من الصحيح بالقدر نفسه أن يؤدي سيناريو العقاب الساعي إلى تحويل الرغبة في الحياة إلى رغبة في الموت إلى تآكل شرط الأخلاق نفسه.

التحليل النفسي

كريسيدا: أغلق فمي...
فأنا لا أفقه ما أقول.

شكسبير، **"تاريخ ترويلوس وكريسيدا"**

Shakespeare, *The History of Troilus and Cressida*

كيف ترتبط هذه المشاغل بالسؤال عن قدرة المرء على تقديم وصف لنفسه؟ لنتذكر أن المرء يقدم وصفه لنفسه إلى شخص آخر، وأن كل وصف يقع داخل مشهد المخاطبة. أنا أصف نفسي **لك**. فضلاً عن ذلك، فإن مشهد المخاطبة، أو ما يمكن أن نسمّيه الشرط البلاغي للمسؤولية، يعني أنني بينما أنغمس في فعالية انعكاسية، فأفكر بنفسي وأعيد تشكيلها، فأنا أتكلم معك أيضاً وبذلك أطوّر علاقة مع آخر في اللغة بينما أنا أمضي في سبيلي. لذلك فإن المكافئ الأخلاقي لهذه الحالة لا يعتمد على سؤال إن كان الوصف الذي أقدمه عن نفسي كافياً، بل هو يتعلق بالأحرى بمسألة إن كنت بتقديمي الوصف أؤسس علاقة مع الشخص الذي أوجّه إليه وصفي، وإن كان طرفا التحاور يتعززان ويتغيران بوساطة مشهد المخاطبة.

تكون الـ"أنت" داخل سياق التحويل في التحليل النفسي هي البنية النموذجية للمخاطبة، أي تطوير "أنت" في حقل خيالي، وهي مخاطبة تستعير أشكالاً سابقة من المخاطبة وأكثر تقدماً.[1] في التحويل ينقل الكلام معلومات أحياناً (بضمنها معلومات عن حياتي)، لكنه فضلاً عن ذلك يؤدي وظيفة قناة للرغبة وللوسيلة البلاغية التي تسعى إلى تغيير المشهد التحاوري نفسه أو تحاول التأثير فيه.[2] ولقد ظل التحليل النفسي يعي هذا البعد المزدوج للفعل الكلامي الذي يكشف الذات. فهو من جهة محاولة لتوصيل معلومات عن الذات، لكنه من جهة أخرى يعيد خلق المسلمات الضمنية عن التواصل والعقلانية ويشكّلها من جديد، وهذه المسلّمات تهيكل نمط المخاطبة. التحويل إذن هو إعادة خلق لعلائقية أولية داخل الحيز التحليلي، وهو يستطيع طرح علاقة (وقدرة على العلائقية) جديدة أو متغيرة على أساس العمل التحليلي.

لا يعمل السرد داخل سياق التحويل كوسيلة تنتقل بوساطتها المعلومات حسب، ولكن بوصفه نشراً للغة يسعى إلى التأثير على الآخر، مدفوعاً برغبة أو أمنية تفترض شكلاً إمثولياً (أليغورياً) لمشهد

---

(1) . أنا ممتنة لباربرا جونسون Barbara Johnson التي صاغت البنية النموذجية للمخاطبة في كتابة بودلير، "تؤدي الأم وظيفة المكان النموذجي للعلاقة أنا أنت عموماً"، ألسنة الأمهات: الجنسانية، المحاكمات، الأمومة، الترجمة *Mother Tongues: Sexuality, Trials, Motherhood, Translation* [Cambridge: Harvard University Press, 2003], 71

(2) . انظر شوشانا فيلمان Shoshana Felman، فضيحة الجسد الناطق: دون جوان مع ج. ل. أوستن أو الغواية بلغتين، *The Scandal of the Speaking Body: Don Juan with J. L. Austin, or Seduction in Two Languages*, trans. Catherine Porter ..((Stanford: Stanford University Press, 2003

التحليل التحاوري. إن الـ"أنا" تُسرد ولكنها تُقدّم أيضاً ويُنطق بها داخل سياق مشهد المخاطبة. وما ينتج في الخطاب يفند في الغالب الغايات القصدية للكلام. إن الـ"أنت" مُتغيّرة ومُتخَيّلة وهي في الوقت نفسه مُقيّدة، وحَرونة وماثلةٌ بعناد. تشكل الـ"أنت" موضوعاً يتيح لغاية الرغبة في التعبير عن نفسها المجال عبر علاقتها معها، ولكن ما يتواتر في هذه العلاقة مع الآخر، في هذا المشهد الهادف إلى التعبير عن الرغبة، هو عتمة لا تكون "مضاءة" تماماً بوساطة الكلام. لذلك أقوم "أنا" برواية قصة لك "أنت"، ويمكن لنا كلينا النظر في تفاصيل القصة التي أرويها. أما إذا رويتها في سياق تحويل (وهل يمكن أن توجد رواية دون تحويل؟) فأنا أفعل شيئاً بهذه الرواية سيكون له أثره فيك على نحو ما. وهذه الرواية لها أثرها عليّ أيضاً، ويحدث ذلك بطرق قد لا أكون على بيّنة منها بينما أنا أمضي في روايتي.

إحدى الغايات المصرح بها لدى بعض حلقات التحليل النفسي بصدد عقائده وممارساته، أنه يوفر للزبون فرصة أن يجمع أطراف قصة عن نفسه، أن يتذكر الماضي، ينسج الأحداث، أو بالأحرى الرغبات القادمة من طفولته مع الأحداث اللاحقة، ويحاول بوساطة وسيلة السرد العثور على معنى لحياته حتى الآن، وللطرق المسدودة التي واجهتها مرة إثر أخرى، وما يمكن أن يصير إليه حاله مستقبلاً. في الواقع، جادل بعضهم أن الهدف المعياري للتحليل النفسي هو السماح للمريض أن يروي قصة واحدة متسقة عن نفسه، والأكثر من ذلك أن يَعْرف نفسه جزئياً عبر إعادة التركيب السردية التي تسهم فيها تدخلات المحلل أو المعالج بطرق عديدة.في إعادة صناعة القصة وإعادة نسجها. هذا هو الموقع الذي دافع عنه روي شافير Roy Schafer ونحن نجده في

نسخ عديدة من الممارسة التحليلية النفسية التي يصفها المعالجون السريريون في المحافل الأكاديمية والشعبية.[1]

ولكن ما القول إذا لم تكن إعادة التركيب السردية لحياة ما هي الهدف من التحليل النفسي، وإذا كان السبب الداعي إليه يتصل بمعلومات الذات نفسها؟ إن وجود الآخر الدائم، منذ البداية، في المكان الذي توجد فيه الأنا، يعني أن الحياة تتشكل في خضم مقاطعات أساسية، بل هي تتعرض للمقاطعة قبل أن توفر لها إمكانية أية استمرارية. يترتب على ذلك، إذا أُريد لإعادة التكوين السردية أن تقارب الحياة التي تقصد إلى نقلها، أن عليها أن تكون موضوعاً للمقاطعة أيضاً. بالطبع، يعدّ تعلّم تكوين السرد ممارسة حاسمة، خصوصاً عندما تبقى شذرات متقطّعة من التجربة منفصلة عن بعضها البعض بفعل ظروف الإصابة بالأذى. وأنا لا أقصد إلى التقليل من أهمية العمل السردي في إعادة تكوين الحياة التي تبقى بخلاف ذلك تعاني من التشظي والتقطع. يجب ألا نقلل من شأن المعاناة الناجمة عن حالات التفكك. لكن حالات فرط التسلط hyper-mastery ليست أقرب إلى العافية من حالات التشظي الجذرية. يبدو صحيحاً أننا قد نحتاج إلى سرد لربط أجزاء النفس والتجربة التي يتعذر استيعابها في بعضها بعض. لكن الإفراط في الربط

---

(1) . من أجل تفسير لعلاقة التحليل النفسي واللغة يرفض شافير عموماً التكوين السلبي ويمنح امتيازاً للـ "أنا" وأفعالها بوصفها اللبنات المشيدة لقصة الحياة، انظر روي شافير Roy Schafer " لغة جديدة للتحليل النفسي" A New Language for Psycho-analysis (New Haven: Yale University Press, 1976), 22-56. ومن أجل مفهوم للعلاقة مع البنية السردية في التحليل النفسي تدمج معها فكرة عن الاستبدال، انظر بيتر بروكس Peter Brooks، "التحليل النفسي ورواية القصص" Psychoanalysis and Story-telling (Oxford: Basil Blackwell, 1994)..

قد يؤدي إلى أشكال متطرفة من العزلة الرهابية. ومهما كان الحال فهو لن يؤدي بنا إلى القول إن حاجة الحياة إلى بنية سردية تعني أن كل حياة يجب أن تُقَدَّم سردياً. يمكن لمثل هذه الخلاصة أن تحوّل شرطاً أدنى للاستقرار النفسي إلى الغاية الرئيسة للعمل التحليلي.

ما الذي نقصيه حين نفترض، كما يفعل بعضهم، أن السرد يمنحنا حياة هي حياتنا، أو أن لحدوث الحياة طابعاً سردياً؟ إن "نسبة حياتي لي" mineness لا تمثل بالضرورة شكلها القصصي. الـ"أنا" التي تبدأ برواية قصتها لا تستطيع أن تفعل ذلك إلا بحسب قواعد معروفة لسرد الحياة. يمكننا القول إذن: بقدر قبول الـ"أنا" منذ البداية بسرد نفسها عبر هذه القواعد، فإنها توافق على توصيل سردها عبر وسيلة خارجية، وبالتالي تُربك مسارها في تقديم رواية باستخدام أنماط من الكلام ذات طبيعة لاشخصية.[1] بالطبع كان لاكان Lacan قد أوضح بجلاء أن أي وصف نقدمه للحظات الاستهلالية الأولى للذات يكون متأخراً ومُتوّهَماً، ويقع لا محالة تحت تأثير "الفعل المؤجل" Nachträglichkeit[2]. تكون

---

(1) . انظر دنيس رايلي Denise Riley، "العاطفة اللاشخصية: اللغة بوصفها تكلفاً" Impersonal Passion: Language as Affect (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005). انظر أيضا توماس كينان Thomas Keenan، "خرافات المسؤولية: انحرافات ومآزق في الأخلاق والسياسة" Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics (Stanford: Stanford University Press, 1997), 175-92. ومن أجل مناقشة ممتازة لسرد السيرة الذاتية النسوية ومساءلة لمقاييس الصدق في قول الحقيقة، انظر لي غيلمور Leigh Gilmore، "حدود السيرة الذاتية: الصدمة والشهادة" The Limits of Autobiography: Trauma and Testimony (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2001).

(2) . "الفعل المؤجل" مصطلح قال به سيغموند فرويد يجمع فعلي الاستعادة وأثرها اللاحق في ممارسة التحليل النفسي (المترجم).

السرديات التطورية عرضة للوقوع في الخطأ عندما تفترض أن رواية السرد يمكن أن تكون حاضراً بالنسبة لأصول القصة المروية، بينما الأصل لا يصبح متاحاً إلا على نحو ارتدادي وعبر شاشة الفنطازيا. إن مقياس الصحة العقلية الذي يدلنا على أن بلوغ وصف متسق للنفس هو جزء من الجهد الأخلاقي للتحليل النفسي يسيء تفسير ما يستطيع التحليل النفسي وما يجب أن يفعله. إنه يشارك، في الواقع، في تقديم وصف للذات يتناقض مع الأهمية الأخلاقية لتشكّل تلك الذات.

إذا ما قدّمت وصفاً، وقدّمته لك، فإن سردي يعتمد على بنية مخاطبة. لكن قدرتي على مخاطبتك تعني وجوب أن أكون قد خوطبت من قبل، أدخلت إلى بنية المخاطبة كإمكان للغة قبل أن أتمكن من شقّ طريقي للاستفادة منها. ومنشأ ذلك، ليس حقيقة أن اللغة تنتمي أولاً إلى الآخر وأني أكتسبها بوساطة شكل معقد من المحاكاة حسب، ولكن لأن احتمالية الفاعلية اللغوية مستمدة من الحالة التي يجد المرء فيها نفسه مخاطباً بلغة لم يخترها قط أيضاً. فإذا كان الآخر قد خاطبني أولاً، وإذا كانت هذه المخاطبة تأتيني قبل تفرّدي، فما هي الأشكال التي تتخذها المخاطبة في وصولها لي؟ إن المرء كما يبدو يجد نفسه مخاطباً دائماً بشكل أو بآخر، حتى عندما يتعرض للهجر أو الأذى، إذ أن الفراغ والأذى يناديانه بطرق محددة.

لهذا الرأي صياغات فلسفية، وتحليلات نفسية متفرقة. كان ليفيناس قد أدعى أن مخاطبة الآخر لي تكوّنني وأن هذه المصادرة التي يمارسها الآخر تسبق أي تشكّل للذات (*Le Moi*). ويجادل جان لابلانش Jean Laplanche بمزاج تحليلي نفسي، لصالح شيء مماثل عندما يدّعي أن مخاطبة الآخر، إذا فُهمت بوصفها مطلباً، تغرس أو تدسّ ما سوف

يُسمى بمزاج نظري "اللاوعي الخاص بي".[1] وهو ما يعني أن منظومة التسمية هذه تكذّب نفسها دائماً. سيكون من المستحيل الكلام دون الوقوع في الخطأ عن "اللاوعي الخاص بي" لأنه ليس ملكية، بل هو ذلك الشيء الذي لا أستطيع أن أمتلكه. ومع ذلك فإن القواعد اللغوية التي أسعى بها إلى تقديم وصف لهذا المضمار النفسي، الذي لا أمتلكه ولا أستطيع ذلك، تعزو هذا اللاوعي لي على نحو يقع في التناقض، بوصفه شيئاً ينتمي لي كانتماء المسند إلى المسند إليه، كما يمكن أن يقال عن أي عدد من السمات الأخرى إنها تعود لي بوصفي الذات النحوية والأنطولوجية. لكنْ فهم اللاوعي يعني فهم ما يتعذر نسبته لي بالمعنى المتعارف عليه، تحديداً لأنه يتحدى بلاغة الانتماء، ولأنه شكل من فقدان الملكية عبر مخاطبة الآخر منذ البداية. بالنسبة لجان لابلانش، هذا النداء أو الطلب يبث فيّ الحياة، وهو يغمرني ابتداءً. إن الآخر يفوق طاقتي على استيعابه منذ البداية فهو ملغزٌ ومبهم. ولابد من التعامل مع هذا "العجز عن استيعاب" الآخر واحتوائه لكي ينشأ شيء يُدعى الـ"أنا" في فصالها. ليس اللاوعي مجاز بلاغي يترسب فيه "عجزي عن الاستيعاب" هذا. إنه يتشكل بالأحرى بوصفه شرطاً نفسياً للبقاء والتفرد، وطريقة للتحكم والإخفاق في التحكّم بذلك الفائض، وبالتالي بوصفه الحياة المتواصلة والمعتمة لذلك الفائض نفسه.

إن التحويل هو على وجه الدقة مشهد المخاطبة المُحمّل عاطفياً، يستعيد الآخر بحضوره الغامر، ويعيد فتح مسار اللاوعي عبر خارجية الآخر التي يعود منها على نحو ما. لذلك لا تقتصر فكرة التحويل

(1) . جان لابلانش Jean Laplánche، "مقالات في الآخرية"، ت: جون فليتشر *Essays on Otherness*, ed. John Fletcher (London: Routledge, 1999).

والتحويل المضاد على بناء قصة حياة المرء أو إعادة بنائها، ولكن على تمثيل دور ما يتعذر سرده، وتمثيل دور اللاوعي كما هو معاش في مشهد المخاطبة نفسه أيضاً. إذا استطاع التحويل تلخيص اللاوعي، فإن ذلك يعني فقداني ملكية نفسي في مشهد المخاطبة. ولا يعني هذا أن الآخر يستحوذ عليّ، لأن الآخر لا يمتلك ذاته أيضاً، فهو ينادى وينادي في علاقة لا تكون لذلك متبادلة. ولأن المحلل النفسي (كما نأمل) يعالج فقدان الملكية هذا خيراً مما أفعل، فإن كلا المتحاورين يجرب خلعاً لابد منه لكي يحدث اللاوعي. فأنا أقع في قبضة تلك المخاطبة، حتى عندما تتعاهد المحللة معي على ألا تربكني بحاجاتها. أشعر بالإرباك بسبب شيء ما، وأعتقد أنها هي من يربكني؛ إنها الاسم الذي أطلقه على "عجزي" ذاك عن الاستيعاب. ولكن ما تسميتها هي له؟

في هذا السياق ينشأ سؤال "مَنْ؟": "مَن الذي يربكني؟" "مَنْ هي؟" "مَن أنتَ؟" وهي أسئلة تشبه جميعاً السؤال الذي يطرحه الوليد على البالغ: "مَن أنت، وما الذي تريده مني؟" في هذا الوجه يمنحنا منظور لابلانش وسيلة لمراجعة ادعاء كافاريرو أن السؤال الذي يدشن الأخلاق هو "مَن أنت؟" عندما يكون الآخر هو المحلل، تتعذر عليّ معرفة الآخر، لكن متابعة هذا السؤال الذي لا يشبعه جواب تكشف الطرق التي بها، مفهومةً على أنها مطالب متنوعة قادمة من عالم البالغين، يقوم السؤال بتدشيني وهيكلتي. وهو ما يعني أيضاً أن المحللة تكتسب بالنسبة لي موقعاً يزيد أو ينقص عما حقيقتها بالنسبة لي، وهذا اللاتوافق بين المحللة بوصفها شخصاً والمحللة بوصفها مناسبةً لاستعراض مادتي النفسية يوفر الأرضية لتقديم مساهمة المريضة في

المشهد التحويلي. إن المحللة تفتقد الملكية بطريقتها الخاصة، عندما تعمل بوصفها موقع تحويل بالنسبة لي، ولأسباب لا أستطيع معرفتها. ما الذي أريد منها أن تكون إذ أدعوها؟ وكيف تتلقى ندائي؟ ما يدفعها ندائي لاستعادته هو موضع التحويل المضاد، ولكني لن أتوفر بشأنه إلا على معرفة قاصرة. أسأل دون جدوى "مَن أنت؟" ثم بوعي أكبر "ما الذي صار حالي هنا؟" وهي بدورها تطرح هذه الأسئلة عني أيضاً، من مسافتها، وبطرق لا أستطيع أن أعرفها أو أسمعها بدقة. هذه اللامعرفة تستمد قوتها من لامعرفة سابقة، تلك التي تم بها تدشين الذات، بالرغم من أن تلك اللامعرفة تتكرر وتزداد تفصيلاً خلال التحويل دون أن تصبح أبداً موقعاً بالمعنى الحرفي يمكن لي أن أعود إليه.

لكن التحليل النفسي يرسم عبر ممارسة التحويل خارطة للميول والمشاهد العلائقية الأولية، مبيّناً مشاهد المخاطبة التي تندمج فيها الذوات على نحو متنوع. وبالرغم من أن منظور لابلانش لا يتفق تمام الاتفاق مع منظري العلاقات بالموضوع object-relations theorists من مثل كريستوفر بولاس Christopher Bollas، يمكن أن نجد اهتماماً معيناً بما أسماه بولاس "المعلوم غير المُفكر به".[1] لقد ساعدنا بولاس بتقديمه مفهوم المحلل النفسي بوصفه "موضوعاً تحويلياً"؛ واقترح رجوع الأطباء السريريين إلى تحليل فرويد للنفس في إطار عمل التحليل النفسي. في كتابه "ظلال الموضوع: التحليل النفسي للمعلوم غير المُفَكر به" *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the*

(1) . كريستوفر بولاس Christopher Bollas، "ظل الموضوع: التحليل النفسي للمعلوم غير المفكر به" The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known (New York: Columbia University Press, 1987).

Unthought Known يصف بولاس "الخدمة" في بيئة الخاضع للتحليل النفسي، حيث ينصّبُ الخاضع للتحليل محللَّه و"يستخدمه" على نحو ضمني بوصفه "موضوعاً" ينتمي إلى مشهد سابق. واستجابة التحويل المضاد تصدر عن الخاضع للتحليل نحو ما هو غير معلوم لديه على نحو تام:

" يكون المحلِّل النفسي مدعواً لتحقيق تمثيلات متغايرة ومتغيرة للموضوع في بيئة التحليل، ولكن مثل هذه الملاحظات من جانبنا هي لحظات وضوح نادرة في عملية التحويل المضاد. لقد بقينا لفترة طويلة من الزمن، وربما لن تكون لها نهاية أبداً، نؤخذ إلى لغة بيئة المريض، ونبقى لفترات زمنية لا يُستهان بها لا نعرف مَنْ نحن، وما هي الوظيفة التي يُفترض بنا تحقيقها، أو ما مصيرنا بوصفنا موضوعاً للمريض." (202)

يدافع بولاس، متبعاً خطى وينيكوت Winnicott، عن قضية أن على المحلل النفسي ألا يَسمح لنفسه بأن يصبح "مُستخدَماً" بل حتى "أن يكون مستعداً في بعض المناسبات لأن يصبح مريضاً بقدر تعلق الأمر بالموقف" (204). يسلم المحلل نفسه رهينة للغة الخاصة ببيئة الخاضع للتحليل بينما هو يطور في ذاته قدرة انعكاسية وقصدية يدير بها التحليل في ذلك الموقف الصعب. ويناقش بولاس أمثلة سريرية عديدة، يعرض فيها "الاستخدامات التعبيرية" للتحويل المضاد داخل العمل التحليلي. أحد المريضات تتكلم ثم تلتزم الصمت، تاركة بولاس يعاني من إحساس بالوحدة والارتباك. وعندما يعبّر بالصوت عن هذا الإحساس الذي يتولد داخل الجلسة، تكون غايته طرح فكرة أن المريضة قد أعادت بالنسبة له ومعه فعلياً خلق البيئة التي شعرت

فيها فجأة بالعزلة والضياع عندما كانت طفلة صغيرة. ويسألها إن كانت تطلب منه بفترات صمتها الطويلة أن يعيش هذه التجربة لكي يستطيع التعرّف على ما كانت تشعر به. ما تقدمه عندها لا يعدّ سرداً بقدر ما هو مشهد أعيد خلقه يتعلق بانقطاع مفاجئ للتواصل وفقدان مربك للاتصال. هنالك بُعد سردي لتدخّله اللاحق لأنه يسألها إن كانت هذه التجربة تنتمي إلى ماضيها. والغاية هنا ليست إعادة تركيب التفاصيل الدقيقة للقصة بقدر ما هي تأسيس إمكانية أخرى للتواصل داخل التحويل. عندما يقول إنها وضعته في موقع إعادة تجربة تجربتها الخاصة بالفقدان والغياب، فإنه يتواصل معها بطريقة غير مسبوقة، والحوار الذي يعقب ذلك، والذي يتناول الشكل المنقطع من التواصل بوصفه موضوعاً، يشكّل وشيجة أكثر ترابطاً من التواصل، ويعمل على تغيير مشهد المخاطبة الأصلي.

إن نموذج التدخل في التحليل النفسي الذي يؤكده بولاس يمثل ابتعاداً هاماً عن الفكرة الكلاسيكية عن المحلل النفسي البارد والبعيد الذي يحتفظ بكل ما يتصل بالتحويل المضاد لنفسه. بالنسبة لبولاس، "يحتاج المحلل النفسي أن يسلم نفسه لتضيع في عالم المريض، وهو يجرب الضياع عبر إحساسه بأنه لا يعرف ما هي مشاعره وحالاته العقلية في برهة محددة." (253). يضيف فيما بعد أن الأمل في أن يتمكن التحويل المضاد من تسهيل مجموعة جديدة من العلاقات بالموضوع لن يبزغ إلا إذا وضع المحلل النفسي نفسه رهن استخدام المريض: "هنالك وسيلة واحدة يستطيع بها المريض أن يؤمن بصحة تحليله ويعرف أن المحلل النفسي قد كان حيث كان هو وأنه بقي حياً بالرغم من الحالة وخرج منها سالماً، هي أن يجعل الموضوع الآمن

(المحلل النفسي) يُصاب بالجنون على نحو ما." (254)

من الواضح أن بولاس يقترح أن على المحلل النفسي أن يسمح لنفسه بالتماس الوثيق مع الزبون، بل حتى أن يجرّب نوعاً من فقدان ملكية ذاته، وكذلك يحافظ على مسافة وموقف طابعهما تحليلي نفسي انعكاسي. يكتب بولاس في وصفه طريقة وينيكوت في تقديم أفكاره خلال الجلسة التحليلية:

"كانت بالنسبة له موضوعات ذاتية، وقد وضعها أمام المريض بوصفها موضوعات بين المريض والمحلل النفسي لا بوصفها حلولاً رسمية تحليلية نفسية لشفرات حياة الشخص اللاواعية. وتأثير موقفه هذا حاسم، إذ هو يقصد لتأويلاته أن تكون مادة للهو id يرفضها هنا وهناك، ويُخضعها للفكر والتأمل، ويمزقها إرباً لا أن تُعدّ نسخة رسمية من الحقيقة." (206)

تبدو الغاية هنا تسهيل ما يصفه بولاس "التعبير اللفظي عن عناصر الحياة النفسية التي ظلت حتى الآن غير منطوقة، أو ما أسمّيه المعلوم غير المُفكر به." يصف مصطلح "التعبير اللفظي" فئة عريضة من مختلف أنماط التعبير والتواصل، بعضها سردي وبعضاً ليس كذلك. وبالرغم من أن بولاس لا يضع في اعتباره هنا حدود ما هو قابل للتعبير عنه لفظاً، أي غير المُفكّر فيه الذي لا يمكن أبداً أن يكون "معلوماً"، فإن مثل هذا الاعتبار يكون نظيراً ضرورياً لاستكشافاته. في الواقع، من المؤكد أن أشكالاً أولية من التماس الوثيق التي لا يمكن التعبير عنها لفظاً تعبيراً تاماً واضحاً داخل العملية التحليلية، تمارس فاعليتها في مشهد المخاطبة. يجب أن تعد القابلية التامة على التعبير لفظاً هدفاً نهائياً لعمل التحليل نفسي في أي حدث، لأن ذلك الهدف ينطوي على

تحقيق سيادة لغوية وأنويّة على المادة اللاواعية تسعى إلى تحويل نفسها إلى تلفظ انعكاسي واع؛ وهو مثال مستحيل يثلم أحد أهم معتقدات التحليل النفسي. لا يمكن للـ"أنا" أن تحقق استعادة تامة لما تنفر منه، ما دام تشكّله يبقى سابقاً على تفاصيلها كمعرفة تنتمي إلى ذات انعكاسية. ويذكرنا هذا أن التجربة الواعية ما هي إلا بُعدٌ واحد فقط من أبعاد الحياة النفسية، وأننا لا نستطيع أن نحقق باللاوعي أو اللغة سيطرة تامة على تلك العلاقات الأولية الخاصة بالتبعية للآخرين والتأثر بهم التي تشكّلنا وتكوّننا بطرق متواصلة غامضة.

لا يمكن التقاط الطريقة التي عومل بها أو خوطب الوليد إلا على نحو غير مباشر اعتماداً على البيئة الاجتماعية التي يقوم الخاضع للتحليل فيما بعد بتنسيق أجزائها. وبالرغم من وجود حدود معينة لتلك البيئة، يمكن للمرء أن يعمّم فيدّعي أن الانطباعات الأولية لا تتلقاها الأنا ego فقط، لكنها تشكل الأنا أيضاً. لا تظهر الأنا للوجود بدون لقاء مسبق، علاقة أولية، مجموعة من الانطباعات الاستهلالية من كائن آخر. عندما يصف وينيكوت الأنا بأنها عملية علائقية، فإنه يختصم مع الرأي الذي يرى أن الأنا متكونة وموجودة منذ بداية الحياة. كذلك يطرح أولوية العلائقية بالنسبة لأي إحساس مُقيّد بالذات. إذا كانت الأنا، كما يمكن أن يتفق بولاس ولاكان، " تسبق بوقت طويل وصول الذات،"[1] فإن ذلك لا يعني إلا أن العملية العلائقية التي تسعى إلى التفاوض من أجل تخليق يأتي من اللاوعي ومن الآخر لم يجد تعبيراً لفظياً عنه في الكلام، وليس قابلاً بعدُ على تدّبر الذات على نحو تأملي. على أية حال، الأنا ليست كياناً أو ماهية، لكنها مجموعة منوعة

(1) . المصدر السابق، 285.

من العلاقات والعمليات، ينطوي عليها عالم القائمين على الرعاية بطرق تمثل تعريفها نفسه.

فضلاً عما سلف، إذا ما كنت في لحظات الاستهلال الخاصة بالـ"أنا" موجودةً ضمناً في مخاطبة الآخر ومطالبه، فإن هنالك التقاءً بين المشهد الأخلاقي الذي تتقيد به حياتي منذ البداية مع الآخرين ومشهد التحليل النفسي الذي يؤسس الظروف عبر الذاتية لنشأتي، ولتفردي، وقدرتي على البقاء. بقدر ما يلخص التحويل ويعيد تمثيل مشاهد المخاطبة الأولية بشكل قاصر، فأنه يعمل على خدمة سرد الحياة، ويساعد على بناء قصة الحياة. إن التحويل وهو يعمل على نحو مترادف مع التحويل المضاد يقوم بمقاطعة الاتساق المشبوه الذي تكوّنه الأشكال السردية أحياناً، وهو اتساق قادر على أن يطرد من مجال النظر الملامح البلاغية لمشهد المخاطبة، التي تعمل في آن واحد على سحبي إلى الخلف نحو مشهد اللامعرفة والتعرّض للارتباك، وتمدّني بأسباب البقاء في الحاضر أيضاً.

يحتوي التحويل في أحسن حالاته ما يسميه وينيكوت بيئة حاضنة وحضوراً جسدياً في حاضر زماني يوفر الشروط لمخاطبةساندة.[1] لا يعني هذا أن التحويل لا يسهم في سرد الحياة: يمكن للمرء أن يكتسب قدرة أفضل على رواية قصته عندما تتوفر له قوة "حاضنة" بالمعنى الذي قصده وينيكوت. لكن هنالك أبعاداً تعبيرية لهذا "الاحتضان" لا يمكن وصفها بوسائل سردية. ليس هنالك من سبب يدعونا إلى طرح

(1) . انظر د. و. وينيكوت D. W. Winnicott، "الاحتضان والتأويل: شذرة من تحليل" Holding and Interpretation: Fragment of an Analysis (London: Hogarth .(Press, 1986

الأسئلة بصدد أهمية سرد الحياة في تحيزه ومشروطيته. أنا متأكدة أن بإمكان التحويل أن يسهّل السرد وأنّ لسرد الحياة وظيفة حاسمة، خصوصاً بالنسبة لأولئك الذين ابتلتهم تجربة التقطّع اللاإرادية بحزن مقيم. لا يمكن لأحد العيش في عالم غير قابل للسرد أو البقاء بعد حياة غير قابلة للسرد على نحو جذري. ولكن يبقى من الضروري أن تذكّر أن ما يستحق أن يكون "التعبير" عنه "لفظاً" في مادة نفسية يتجاوز السرد، وأن الملفوظات من كل الأنواع لها حدودها الضرورية، في ظل التأثيرات البنائية لما يبقى عصياً على التعبير اللفظي على الدوام.

يمكن أحياناً، على سبيل المثال، أن يبقى الصوت السردي ماثلاً مجرداً من قواه السردية. في قصة كافكا، في اعقاب ما يبدو من نية جورج أن يرمي بنفسه من الجسر وينهي حياته، يبقى ثمة صوت سردي ماثلاً على نحو غرائبي يسجّل لنا الأصوات التي تسود في أعقاب ذلك الحدث. السطر الأخير من النص، "في تلك اللحظة كان تيار من حركة المرور يخترق الجسر،" يقولها صوت يدّعي أنه حاضر في اللحظة الموصوفة، وينفصل منظور ضمير الغائب عن شخصية جورج، الذي كان قد أسلم نفسه للسقوط إلى أسفل. يبدو الأمر وكأن الشخصية تختفي لكن الصوت يبقى. بالرغم من أن جورج قد ذهب، فإن بعض الأصوات السردية تبقى ماثلة لتعلق على المشهد. قد يكون الصوت لذلك الصديق الذي يقال لنا أن جورج وأباه قد كتبا له، وربما اتضح أن هذا الصديق قد ظلّ طوال الوقت يكتب الاثنين بصيغة متعدية. السطر الأخير الذي يشير إلى "حركة المرور" التي تخترق الجسر يستخدم الكلمة الألمانية Verkehr وهي كلمة تُستخدم للعملية الجنسية أيضاً. يوحي الغموض هنا أن الموت متعة أيضاً، ربما كان نزعاً منتشياً للتخوم

الجسدية الفاصلة.[1] والصوت الذي يتصاعد ليسجل هذه الحقيقة، وهو صوت ينتمي إلى لا أحد ومقاربته للحدث مستحيلة منطقياً، هو صوت قصصي محض، ربما كان يمثل تعالي القصص الخيالي نفسه. وبالرغم من أن القصة تسرد موتاً، فهي تحافظ على صوت في السطر السردي الأخير أيضاً، يوحي بأن شيئاً ما له علاقة بالبشر يبقى على قيد الحياة، وأن للسرد علاقة مبشّرة بالخير مع البقاء. لكن ما يحافظ على خصوصية هذا الصوت أنه مكتوب دون جسد أو اسم، صوت مستخلصٌ من مشهد المخاطبة نفسه، وهو صوت يشكّل استخلاصه على نحو متناقض الأساس لبقائه. الصوت شبحي، مستحيل، غير متجسد، ومع ذلك فهو متواصل، باق على قيد الحياة.

يعرض أدورنـو، في رسالة معروفة كتبها إلى فالتر بنيامين في السابع عشر من كانون الأول 1934، مقال بنيامين عن كافكا وينظر في شروط البقاء التي تقدّمها نصوص كافكا. يبدأ بملاحظة أنه ليس "على الإطلاق في موقع يتيح له إصدار "حُكم" على مقال [بنيامين]" مشيراً بوعي إلى المشاكل المهلكة من حيث الإمكانية التي ترتبط بهذا النوع من الأحكام. أما ملاحظات أدورنو لبنيامين فمن النوع المعتاد: يقدّم

---

(1) . انظر كاثي كاروث Cathy Caruth، "لقاء مع جان لابلانش" "Interview with Jean Laplanche" (2001), at http: / /www.iath.virginia.edu /pmc /text-only / issue.101 /11.2caruth.txt, para. 921، من أجل طريقة فهم يمكن أن تموضع هذا الانتحار القذفي في علاقته مع المازوخية: " أنا منتقدة شديدة لمصطلح "الدافع إلى الموت" و... قد أسميته دافعاً جنسياً إلى الموت، مع تأكيد على "الجنس" أشد منه على "الموت". بالنسبة لي لا يعدو الدافع الجنسي إلى الموت الجنسانية، وأود أن أشير إلى المازوخية الأولية أكثر من الموت. وأرى قدراً أكبر من معنى الدافع الجنسي إلى الموت في المازوخية أو السادية المازوخية منه في الموت. ولم يضع فرويد لب هذا الدافع إلى الموت في جانب السادية، بل وضعه في جانب المازوخية."

بنيامين وصفاً لتاريخ أوليّ "مهجور" يتعذر استعادته، بينما يصرّ أدورنو أن فقدان مفهوم يمثّل "عصرنا التاريخي" هو فقدان ديالكتيكي لا بد من أن يُفهم على أنه فقدان بالنسبة لنا، في ظل هذه الظروف التاريخية المحددة.

ينتقل أدورنو إلى النظر في الذنب والهلاك عبر شخصية أودرادك Odradek وهو أقرب إلى شيء، يتعذر ردّه إلى مفهوم أساساً، يصفه كافكا في أمثولته "مشاغل رب العائلة".[1] أودرادك، الذي لا يحيل اسمه إلى اشتقاق واضح من أي نوع، هو شخصية أخرى أشبه بالابن يخلي مكانه في الشكل الإنساني في وجه حكم الوالدين. ويبدو أودرادك في آن واحد أشبه بمكب خيوط ونجمة غريبة تستطيع أن توازن نفسها على إحدى زواياها. ضحكته من النوع الذي «لا رئتين لها. لها صوت حفيف الأوراق المتساقطة» (248) لا يكاد يبقى أي شيء له صلة بالشكل الإنساني في بقائه، ويشك سارد القصة، وهو صوت أبوي، شكاً جدياً في كون أودرادك يمكن أن يعدّ مخلوقاً ذا "شكل مفهوم". لا يمضي أدورنو ولا بنيامين في مسار التحليل النفسي لشرح هذا الشكل المجرد من الإنسانية. لكن أدورنو يرى أن إخلاءه مكانه في الشكل الإنساني يعدنا على نحو ما بالتغلب على الذنب المهلك. يكتب:

"إذا كان [أودرادك] يعود بأصله إلى رب البيت، أفلا يمثل وجوده الهم الباعث على القلق وخطراً بالنسبة للأخير؟ ألا يستشرف على وجه

---

(1) . فرانز كافكا، " مشاغل رب العائلة" في "الأعمال القصصية الكاملة" "Cares of a Family Man" in The Complete Stories, trans. Willa and Edwin Muir (New York: Schocken, 1976), 427–28; "Die Sorge des Hausvaters," in Die Erza¨hlungen (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1998), 343–44.

الدقة القدرة على هزيمة حالة الذنب التي يعانيها المخلوق؟ أليس هذا الهمّ -وهو في الحق حالة هيدجر وقد أوقفت على قدميها- المفتاح السري، بل الوعد اليقيني بالأمل، تحديداً عبر التغلب على البيت نفسه؟ بالتأكيد، أودرادك، بوصفه الوجه الآخر لعالم الأشياء، علامة على التشويه ولكنه بصفته هذه تحديداً يكون لازمة دالة على التعالي، أي على الحدود القصوى وعلى المصالحة بين العضوي واللاعضوي، أو التغلب على الموت: يبقى أودرادك "على قيد الحياة." (69)

يبقى أودرادك "على قيد الحياة" على نحو شديد الشبه ببقاء الصوت الختامي الذي لا شكل له "على قيد الحياة" في قصة "الحُكم".[1] بهذا المعنى، تكون حركة إخلاء الشكل الإنساني بالنسبة لأدورنو هي الوسيلة التي تعلن وصول شيء أشبه بالأمل، كما لو أن تعليق المحددات الاجتماعية للذات "التغلب على البيت" هو المطلوب للبقاء. ولأن أدورنو يرفض أن يرى في هذا الوصول تعالياً أبدياً أو قديماً، فهو يجادل بالضرورة أن ثمة شروطاً معينة تؤسس الانحراف أو التشويه بوصفه علامة الأمل أو البقاء. يكتب أدورنو في "ملاحظات

(1) . من الطريف النظر في شكلي "مواصلة العيش" بصيغة التمييز بين الاستمرار في الحياة fortleben وما بعد الحياة überleben اللذين طورهما بنيامين في "مهمة المترجم" في كتابه "إضاءات"، تحرير" حنا أرندت، ت: هاري زون "The Task of the Translator" (Illuminations, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn [New York: Schocken, 1968], 69-82). من الواضح أن كلاً من الصوت النهائي في "الحكم" وأبدية أودراديك يثيران إحساسا بمواصلة الحياة nachleben. ومما له دلالة أن جاك دريدا يحيل هذا الاختلاف بين ما بعد الحياة (überleben) ونوعاً من البقاء على قيد الحياة أو الاستمرار في الحياة (fortleben) الذي يقع في اللغة إلى افتراض التناهي الإنساني. وتعد هذه العملية اللغوية في آن واحد شبحية وذات حيوية. انظر آخر لقاء معه، في لوموند، 18 آب، 2004.

عن كافكا": "إن الأصل الاجتماعي للفرد يكشف نفسه في نهاية المطاف بوصفه القوة التي تقضي عليه. عمل كافكا محاولة لاستيعاب ذلك."[1] يبدو هذا الأمر من الحقائق الخاصة بالحداثة أو هو في الواقع حقيقة تؤشر الحداثة بوصفها كذلك. وكنتيجة طبيعية لهذا الادعاء، تبدو محاولة إخلاء الاجتماعي (في شكله الحالي) واعدة بأمل البقاء.

يسجل الصوت السردي مخاطبته المباشرة لأودرادك: "حسنا، ما اسمك؟" وتأتي الإجابة "أودرادك". "وأين تعيش؟" "ليس لي سكن ثابت". وهنالك سؤال، "من أنت؟" تأتي عليه الإجابة من صوت أيضاً إذ لا وجود لشكل بشري. يؤنسن السارد بشكل غير مباشر أودرادك عبر ضمير الغائب وكذلك عبر المخاطبة المباشرة أيضاً. والصوت الأبوي لا يحتقره على وجه الدقة، لأن الأمثولة تنتهي بهذا السطر: "أنه لا يؤذي أحداً كما أرى، لكن فكرة أنه سيبقى على قيد الحياة بعدي تكاد تثير ألمي كما أراها." تكاد تثير الألم ولكنها لا تثيره تماماً. وفي كلمة "تكاد" تلك يمكن أن نجد بعض الأمل في بقاء أودرادك الذي يبقى على قيد الحياة بالرغم من تجريده تجريداً يكاد يكون تاماً من إنسانيته.

تشكل الأصول الاجتماعية للفرد، حتى داخل الحداثة، إحدى الطرق التي تهدد بها البقاء. وهنالك من جانب آخر الفناء الذي يهدد تعالي الاجتماعي بتدمير الشروط الاجتماعية للحياة نفسها. لا يتحقق البقاء لأحد في نهاية المطاف دون أن يكون مُخاطَباً؛ لا يبقى أحد على

(1) . ثيودور أدورنو، "موشورات" Prisms, trans. Samuel and Shierry Weber (Cambridge: MIT Press, 1981), 253; "Prismen" in Adorno, Kulturkritik und Gesellschaft I, Gesammelte Schriften (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997): 10.1:9–287, here 264–65.

قيد الحياة ليروي قصته دون أن يتبوأ مكانه في اللغة بوساطة النداء الموجّه إليه، ودون منحه بعض القصص، وإدخاله في عالم القصة المنطقي. ولا يشق المرء طريقه في اللغة إلا في وقت لاحق، ليس قبل أن تكون قد فُرضت عليه، وقبل أن تكون قد أنتجت شبكة من العلاقات التي تحقق فيها الإثارة العاطفية التعبير اللفظي عنها بشكل ما. يدخل المرء البيئة التواصلية بوصفه وليداً وطفلاً مُخاطباً ويتعلم بالمقابل طرقاً معينة في المخاطبة. وتنشأ النماذج الأصلية لهذه العلائقية بوصفها العتمة التي تسكن أي وصف يقدمه المرء لنفسه.

أميل إلى اقتراح أن بنية المخاطبة ليست مجرد ملمح من ملامح السرد وإحدى خواصه العديدة والمتنوعة، بل هي مقاطعة للسرد. فالقصة ما أن تتوجه بخطابها إلى شخص ما، حتى تتخذ بُعداً بلاغياً لا يمكن أن يُختزل إلى وظيفة سردية. إنها تفترض وجود شخص ما، ثم تسعى إلى كسب ذلك الشخص والتأثير عليه. هنالك انشغال للغة يبدأ مع الوصف الذي أقدّمه: وهو انشغال تحاوري، شبحيّ، محمَّل، إقناعي، تكتيكي على الدوام. يمكن له أن يسعى إلى إيصال حقيقة، لكنه لن يتمكن من إنجاز ذلك، إن استطاع، إلا بممارسة البُعد العلائقي من اللغة.

إن لهذا الرأي مضامينه بالنسبة لإصدار الأحكام الخُلقية أيضاً: وهي تتمثل تحديداً في كون بنية المخاطبة تمثّل شرط إصدار الحكم بحق شخص ما أو بحق أفعاله/ أفعالها؛ وفي كونها غير قابلة للرد إلى الحُكم؛ وفي كون الحُكم، وهو غير مدين بالفضل إلى الأخلاق التي تنطوي عليها بنية المخاطبة، يميل إلى العنف.

لكنني هنا منشغلة، في الوقت الحاضر، بالتصدي لاتساق مشكوك فيه

يتعلق بالسرد، وعلى وجه الخصوص، بالطريقة التي يسد بها الاتساق السردي الطريق أمام مورد أخلاقي هو تحديداً قبول الحدود المفروضة على إمكانية المعرفة لدى الذات والآخرين. أن يُعدّ الشخص مسؤولاً عن حياته/ حياتها في الشكل السردي أمرٌ قد يتطلب حتى تكذيب تلك الحياة من أجل إرضاء معيار أخلاقي من نوع معين، معيار يميل إلى الانفصال عن العلائقية. ربما أمكننا إشباع الحاجة إلى البرهان التي يواجه به الآخر وصفنا، ولكن ما نوع المشهد التحاوري الذي يمكن أن ينجم عن ذلك؟ تتأسس العلاقة بين المتحاورين كعلاقة بين القاضي الذي يراجع الأدلة المتوفرة ومدّع يحاول أن يفي بمتطلبات الحاجة إلى برهان عسير. لذا فنحن لم نبتعد عن كافكا. في الواقع، إذا ما طلبنا من شخص يمتلك القدرة على أن يروي على شكل قصة الأسباب التي جعلت حياته أو حياتها تمضي في المسار الذي مضت فيه، أي نطلب منه/ منها أن يكون كاتب سيرة ذاتية متسقة، فإن ذلك يعني أننا نفضل اتساق القصة على شيء قد نسميه على نحو تجريبي حقيقة الشخص، وهي حقيقة يمكن أن تتضح لأسباب طرحناها بالفعل في لحظات المقاطعة، والتوقف، والنهايات المفتوحة، أي في الملفوظات الملغزة التي لا تسهل ترجمتها إلى شكل سردي.

يقرّبنا هذا من فهم التحويل بوصفه ممارسة أخلاقية. في الواقع، إذا كنا نطلب (مطالبةً عنيفة) باسم الأخلاق، أن يمارس شخص آخر العنف مع نفسه، وأن يفعل ذلك أمامنا بتقديم وصف سردي أو اعتراف، إذن يصح أن يؤدي قبولنا المقاطعة والتعايش معها وتكييفها إلى ممارسة معينة من اللاعنف. إذا كان العنف هو الفعل الذي تسعى به ذات إلى إعادة تنصيب سيادتها ووحدتها، فإن اللاعنف يمكن أن

يأتي في أعقاب معايشة التحدي المتواصل للسيادة الأنوية التي تسببها وتستلزمها التزاماتنا تجاه الآخرين.

إن هذا الإخفاق في تقديم سرد مكتمل يمكن أن يدلّ دلالة تامة على الطريقة التي نكون بها موجودين ضمناً من الناحية الأخلاقية ومنذ البداية في حيوات الآخرين. قد يذهب بعضهم إلى أنك إذا كنت ذاتاً منشطرة، أو ذاتاً يعاني وصولها إلى نفسها أبداً من العتمة، عاجزة عن تثبيت أقدامها على أرض صلبة، فإن هذا يعني أنك لا تمتلك الأرضية للفاعلية ولا الشروط لتحمّل المسؤولية، كما هو حالنا، إذ تقاطعنا الآخرية منذ البداية، وتجعلنا عاجزين عن تقديم ختام سردي لحياتنا. ليست الغاية هنا الاحتفاء بفكرة معينة عن اللااتساق، ولكنها الإشارة حسب إلى أن "لااتساقنا" يؤسس الطريق الذي نتكوّن فيه في العلائقية: يضمرنا عالم اجتماعي يقع خارج متناولنا وأمامنا، ونكون مدينين له بالفضل، خارجين من صلبه، وهو دعامتنا.

إذا قلنا، كما يقول بعضهم، أن الذات لابد أن تُسرَد، وأن الذات المسرودة وحدها يمكن أن تكون مفهومة وتبقى، فإن معنى قولنا هذا أننا لن نتمكن من البقاء مع اللاوعي. وهو يعني فعليا أن اللاوعي يهددنا بلامعقولية لا تُطاق، وأن علينا لهذا السبب أن نقف ضده. إن الـ"أنا" التي تتلفظ بهذا ستكون بالتأكيد، بشكل أو بآخر، محاصرة بما تتنصل عنه. إن الـ"أنا" التي تتخذ هذا الموقف وهو موقفٌ، ولابد أن يكون موقفاً؛ موقفاً مستقيماً، يقظاً، عارفاً تؤمن أنها تستطيع البقاء دون اللاوعي. أو إذا كانت الـ"أنا" تقبل اللاوعي، فإنها تقبله بوصفه شيئاً يمكن استعادته من قبل الـ"أنا" العارفة، ربما بوصفه ملكية، وتعتقد أن اللاوعي يمكن أن يُترجم على نحو يستنفده تماماً إلى ما هو واع. من

اليسير رؤية أن لهذا الموقف من يدافع عنه، ولكن علينا النظر في طبيعة هذا الدفاع الخاص. وهو في نهاية المطاف، الموقف الذي يتخذه الكثيرون ضد التحليل النفسي ذاته. تنطوي اللغة التي تعترض على تعذر السرد على الخوف من أن غياب السرد سيمثل تهديداً، تهديداً للحياة، وسيمثل خطراً يقينياً بمواجهة الموت، موت الذات التي تعجز، والتي لن تستطيع أبداً، أن تستعيد ظروف نشأتها الخاصة استعادة تامة.

لكن هذا الموت، إن كان موتاً، هو موت نوع معين من الذات، ذات ظلت متعذرة منذ البداية، إنه موت فنطازيا سيادة مستحيلة، وبالتالي فهو فقدان ما لم يمتلكه المرء قط. بكلمات أخرى هو نوع من الأسى الضروري.

الـ"أنا" والـ"أنت"

"أنا أنت،
إن كنتُ أنا"

بول سيلان

Paul Celan

وهكذا، أحاول أن أبدأ قصة عن نفسي، أبدأها من مكان ما وأحدّد الزمن في محاولة للشروع في متتالية أقدم بها روابط سببية أو بنية سردية في الأقل. أسرد، وأقيّد نفسي في أثناء السرد، أصف نفسي، أقدم وصفي إلى آخر على شكل قصة يمكن لها أن تلخص كيف ولماذا أنا ما أنا عليه أيضاً.

لكن جهدي في تلخيص الذات يخفق، وهو يخفق بالضرورة، لأن الـ"أنا" التي أقدمها منذ السطر الأول بوصفها صوتاً سردياً تعجز عن تقديم وصف للكيفية التي أصبحت بها "أنا" يمكن أن تروي نفسها أو تروي هذه القصة على وجه خاص. وبينما أنا أصنع تتابعاً وأربط حدثاً بآخر، مقدّمة حوافز تنير المسار، مستجلبة النماذج المتواترة، مؤشرة إلى بعض الأحداث أو لحظات الإدراك بوصفها ذات أهمية محورية،

بل ومحددة نماذج متكررة معينة أعدّها أساسية، لا أعمل بذلك على توصيل شيء عن الماضي، بالرغم من أن ذلك جزء مما أفعل دون شك. أنا أعيد تمثيل الذات التي أحاول وصفها؛ هنالك إعادة تكوّن للـ"أنا" السردية في كل لحظة يستحضرها السرد نفسه. وهذا الاستحضار تمثيلي ولاسردي على نحو متناقض، حتى وهو يعمل بوصفه نقطة ارتكاز السرد نفسه. أي أنني، بكلمات أخرى، أستخدم تلك الـ"أنا" -أتوسع في تقديمها وأقيم علاقة بينها وبين جمهور واقعي أو متخيل- استخداماً يختلف عن رواية قصة عنها، بالرغم من أن "الرواية" تبقى جزءاً مما أفعل. أيّ أجزاء "الرواية" يقوم بمهمة التأثير على الآخر وإنتاج الـ"أنا" من جديد؟

كما أن ثمة فعلاً تمثيلياً وخطابياً تؤديه هذه الـ"أنا"، فإن هنالك حداً لما تستطيع الـ"أنا" المباشرة بسرده. هذه الـ"أنا" مَقُولةٌ ومَلفوظٌ بها، وبالرغم مما يبدو من أنها تمثل الأرضية الثابتة للسرد، فهي أشد اللحظات بُعداً عن الأرض الثابتة في السرد. أما القصة التي لا تستطيع الـ"أنا" روايتها فهي قصة نشوئها بوصفها أنا لا تتكلم حسب بل تتقدم بوصف لذاتها. بهذا المعنى يتواصل سرد القصة، لكن الـ"أنا" التي تروي القصة والتي يمكن أن تظهر فيها بوصفها الراوي بضمير المتكلم، تمثل نقطة عتمة تقطع التتابع، وتتسبب في انقطاع أو انفجار في وسط القصة لما يتعذر على السرد استيعابه. لذلك فقصة ذاتي التي أرويها، القصة التي تقدم الـ"أنا" التي هي أنا إلى الواجهة، وتدرجها في تتابع مناسب لشيء يُسمّى حياتي، تخفق في تقديم وصف لنفسي في لحظة تقديمي لها. في الواقع ما هو موجود يقدمني بوصفي شخصاً لا وجود أو إمكانية لتقديم وصف له. أنا أقدّم وصفاً لذاتي، ولكني أحار

في الوصف عندما يتعلق الأمر بتشكّل الـ"أنا" المتكلمة القادرة على سرد نفسها. كلما زاد ما أرويه تعزز الدليل على تضاؤل قدرتي على الوصف. إن الـ"أنا" تدمر قصتها الخاصة، على الضد من كل نواياها.

لا تستطيع الـ"أنا" أن تقدم وصفاً نهائياً وكافياً لذاتها لأنها لا تستطيع أن تعود إلى مشهد المخاطبة الذي أطلقها، وهي لا تستطيع أن تروي كل الأبعاد البلاغية لبنية المخاطبة التي يحدث الوصف نفسه في نطاقها. لا يمكن أن تُردّ هذه الأبعاد البلاغية لمشهد المخاطبة إلى سرد. وهو أمر يتضح في سياق التحويل، أو بالأحرى في نموذج التواصل الذي يوفره التحويل، فهنا يكون المرء متلقياً للكلام بين حين وآخر، كما أنه يتكلم، وهو ما يتم على شكل مخاطبة مباشرة أو غير مباشرة على الدوام.

إن كنت أحاول أن أقدم وصفاً لنفسي، فإني أتوجه به دائماً إلى شخص ما، إلى شخص أفترض أنه يتلقى كلماتي بطريقة ما، بالرغم من أنني لا أعلم ولا أستطيع أن أعلم ما هي هذه الطريقة؟ في الواقع، إن الشخص الذي ينصّب نفسه مستلماً لما أقول قد لا يستلم شيئاً على الإطلاق، قد يكون مشغولاً بشيء لا يمكن تحت أي ظرف من الظروف أن يُسمى "تلقّياً"، لذا فهو لا يفعل بالنسبة لي إلا أن يؤسس لموقع معين، مكان بنيوي يتم التعبير فيه عن العلاقة مع تلقٍ محتمل. وهذا يعني أن وجود أو عدم وجود آخر يؤدي عملية التلقي بالفعل يُعدّ أمراً بعيداً عن القصد، ما دام القصد أن يوجد موقع تتخذ فيه العلاقة مع متلقّ محتملٍ شكلها. والأشكال التي يمكن أن تتخذها هذه العلاقة مع التلقي المحتمل متعددة: لا أحد يطيق سماع هذا؛ هذا الشخص سيفهم ما تقول بالتأكيد؛ أتوقع الرفض هنا وسوء الفهم هناك، سأكون خاضعة

لما يتكون عني من آراء: ترفضني، تقبلني، تعانقني. هنا كما في أماكن أخرى يأتي التحويل معه بسيناريو من الماضي، فيعيد تمثيل ما يتعذر تمثيله في شكل تعبيري آخر ويتم في الوقت نفسه تشكيل علاقة جديدة وربما متغيرة مع هذا المورد القديم. إن توخينا الدقة، يُعدّ التحويل دليلاً حياً على أن الماضي ليس ماضياً، ما دام الشكل الذي يتخذه الماضي الآن يندرج في المواءمة الحاضرة للعلاقة مع الآخر التي هي التحويل نفسه. بهذا المعنى، لكي يُعاش الماضي في الحاضر، لا يكون السرد هو المسار الوحيد، وهو ليس بالضرورة أكثر المسارات جاذبية وفعالية: الماضي موجود هنا والآن، يهيكل تخوم العلائقية الأصلية ويبث الحيوية فيها وفي التحويل، وفي تشغيل المحلل واستخدامه، فهو يوائم أركان مشهد المخاطبة.

أفترض أن المرء يلجأ إلى التحليل ليتوفر على شخص يتلقى كلماته. وهو ما تنجم عنه معضلة، ما دام الشخص الذي يمكن أن يتلقى الكلمات مجهولاً إلى حد كبير؛ إن المتلقي هنا يصبح على نحو ما أمثولة للتلقي نفسه، للعلاقة التخييلية مع التلقي حيث يتوجه التلفظ إلى آخر أو على الأقل يقع بحضور هذا الآخر. ولكن إن كان التلقي أمثولة، فإنها غير قابلة للرد إلى بنية تلقّ يمكن أن تطبق على كل واحد بالتساوي، بالرغم من أنها قد تمنحنا البنى العامة التي يمكن في إطارها معرفة حياة بعينها. تواجه الذوات التي تروينا بضمير المتكلم ورطة مشتركة. من الواضح أن ثمة أوقاتاً لا أتمكن فيها من رواية القصة على وفق مسار مستقيم، أفقد الخيط، وأبدأ مرة أخرى، ثم أنسى أمراً حاسماً، ويكون من العسير جداً التفكير في الطريقة التي أحشره بها في النسيج، أبدأ التفكير، ومزيداً من التفكير، لابد من وجود خيط مفهومي قادر على توفير

السرد هنا، رابطة مفقودة، إمكانية تعاقب زمني. وهكذا تصبح الـ"أنا" على نحو متزايد مفهومية الطابع، تزداد يقظة، وتركيزاً، وتصميماً على إنجاز مهمتها. في هذه النقطة، عندما أقترب من إمكانية الاكتفاء الذاتي الفكري في حضرة الآخر، وأكاد أقصيه/ أقصيها من أفقي، تنحلّ خيوط قصتي. إذا تمكنت من تحقيق ذلك الاكتفاء الذاتي أكون قد ضيّعت علاقتي مع الآخر. عندها أعيش من جديد حالة هجران وتبعية مربكة. ينشأ في مثل هذا المفصل شيء يختلف عن التوسع المفهومي المحض في التجربة. تكتشف الـ"أنا" الراوية أنها لا تستطيع أن تتحكم في اتجاه سردها، وتجد أنها عاجزة عن تقديم الوصف لا لعجزها عن السرد ولا للسبب الذي جعل السرد يتداعى. تكتشف الـ"أنا" أنها تجد أنها تجرب ذاتها، أو بالأحرى تعيد تجربة ذاتها بوصفها غير معروفة جذرياً، إن لم نقل عاجزة عن استعادة من تكون. عند هذه اللحظة تكف الـ"أنا" عن إفشاء سردها لهذا المحلل أو ذاك من المتلقين؛ تقدم الـ"أنا" مشهداً وتستدعي الآخر ليشارك في مشهد عتمتها تجاه نفسها. تتداعى الـ"أنا" بطرق محددة بعينها أمام الآخر، أو إن شئنا استشراف ليفيناس، في وجه الآخر (كتبتُ في الأصل، "وجه في الآخر" وهو ما يشير إلى أن التركيب النحوي لعبارتي قد بدأ يتداعى بالفعل) أو في الواقع بفضل وجه الآخر، صوته، أو وجوده الصامت. تجد الـ"أنا" أنها تتداعى في حضرة الآخر. لا تعرف نفسها؛ وربما لن تعرفها أبداً. ولكن هل تلك هي المهمة، معرفة الذات؟ هل الغاية النهائية هي تحقيق وصف سردي للحياة ينجز الكفاية؟ وهل يجب أن يكون الأمر كذلك؟ هل المهمة هي التغطية عبر الوسيلة السردية على الكسر، القطع الذي يدخل في تكوين الـ"أنا"، الذي يربط العناصر بقوة تامة مع بعضها البعض كما

لو أن الأمر ممكن، كما لو أن الكسر يمكن إصلاحه ويمكن استعادة السيادة الدفاعية؟

لا يستطيع المرء أمام الآخر تقديم وصف للـ"أنا" التي ظلت طوال الوقت تحاول أن تقدم وصفاً لذاتها. لابد من أن ينشأ نوع من التواضع في خضم هذه العملية، وربما وعي معين بصدد حدود ما هو متاح للمعرفة. ربما يصبح كل خاضع للتحليل بهذا المعنى كانطياً من العوام. لكن ثمة ما هو أكثر من ذلك: أمر يتعلق باللغة وتاريخيتها. **الوسيلة التي تكونت بها الذات ليست نفسها الشكل السردي الذي تحاول توفيره إعادة بناء ذلك التكوّن.** إذن ما هو دور اللغة في تكوين الذات؟ وما هو دورها المختلف الذي تتولاه عندما تحاول أن تستعيد ظروف تكونها الخاصة أو تعيد تكوينها؟ هنالك أولاً السؤال "كيف حدث أن تكوّني أصبح "ملكاً لي"؟ أين ومتى وقع هذا الافتراض بالملكية والتابعية؟ لا نستطيع أن نروي قصة عن هذا، ولكن ربما وجدت طريقة توفره لنا، بل وتوفره لنا عبر اللغة. في اللحظة التي أقول بها "أنا"، فأنا لا أشير إلى وظيفة نحوية تتصل بالضمائر تعبر عن الـ"أنا" في اللغة، لكنني أصادق في الحال على مسافة بيني وبين التماس الأولي وأقيمها، أصادق على طريقة أولية بها أكون، قبل حصولي على "أنا"، كائناً كان عرضة للتماس، للتحريك، للتغذية، لتغيير الملابس، الوضع في السرير لينام، وتأسس كذاتٍ وموضوع للكلام. لم يتعرض جسدي الطفولي للتماس والترتيب حسب، لكن حالات التماس هذه عملت بوصفها "علامات لمسية" سجلت تشكلي. وهذه العلامات تتواصل معي بطرق يتعذر ردّها إلى اللفظ. إنها علامات دالة على آخر، ولكنها أيضاً الآثار التي سوف تنشأ منها "أنا" في النهاية، وهي "أنا" لن تتمكن أبداً من استعادة

هذه العلامات أو قراءتها على نحو تام، إذ ستبقى هذه العلامات بالنسبة لها مربكة وعصية على القراءة جزئياً، ملغزة وتكوينية.

نظرنا من قبل في الفرق بين مفهوم مثل "التعبير اللفظي" في عمل بولاس ومفهوم السرد، واقترحنا أن ما هو "تعبيري" و"ملفوظ" لن يتخذ دائماً شكلاً سردياً من أجل أن ينجز تحولاً نفسياً أو يوفر تغيّراً إيجابياً في علاقة تحويلية. لم اقترح حسب أن مصطلحاً مثل "التعبير اللفظي" يدلنا على محدودية المسؤولية السردية كنموذج نبتغيه في التعبير، بل أن التعبير اللفظي نفسه له حدوده اللازمة وأن التعبير اللفظي التام يمكن أن يكون إشكالياً بقدر ما هو إشكالي طموح التحليل النفسي إلى الختام والسيادة السردية. يجادل جان لابلانش أن القيد المفروض على التعبير اللفظي الكامل لا يأتي بسبب "العقبة" bar اللاكانية التي تعوق العودة إلى المتعة Jouissance الأولية، ولكن بسبب الانطباعات المُربكة والمُلغزة التي يتركها عالم البالغين بخصوصياته على الطفل. بالنسبة لجان لابلانش لا يوجد الآخر بالمعنى الرمزي للكلمة، بل هنالك مجموعة الآخرين المتنوعة التي تمثل البالغين من مانحي الرعاية في عالم الطفل حسب. في الواقع لا يرى لابلانش أي سبب يدعوه إلى افتراض أن مانحي الرعاية هؤلاء لابد من تصنيفهم أوديبياً إلى "الأب" و"الأم".(1)

---

(1) . انظر جون فليتشر John Fletcher، "الحرف في اللاوعي: الدال المُلغز لدى جان لابلانش" في كتاب "جان لابلانش: الغواية، الترجمة، والدوافع" "The Letter in the Unconscious: The Enigmatic Signifier in Jean Laplanche," in Jean Laplanche: Seduction, Translation, and the Drives, ed. John Fletcher and Martin Stanton (London: ICA, 1992). يوضح فليتشر أن استعانة لابلانش بـ "عالم البالغين" بوصفه مصدر الرسائل الجنسية يعد ابتعاداً مهما عن التفسيرات =

بينما يرى بولاس أن البيئة التي يؤدي بها المحلل دوره عبر التحويل والتحويل المضاد هي بيئة يساهم بها الخاضع للتحليل ولكن دون وعي في تنسيق فعّال للمشهد وفي "استخدام" المحلل، يعتقد لابلانش أن التجربة الأولية للطفل هي تجربة التعرض لحالة من الارتباك على نحو ثابت، وليس السبب "عجزه" حسب بسبب ضعف قابلياته المحركة،

= التحليلية النفسية التي تفترض أن المشهد الأوديبي مع الأم والأب يهيكل الرغبة في مستواها الأولي. ويوجز فليتشر دَيْن لابلانش لعمل جاك لاكان وخلافه معه على وفق هذه الخطوط. يلاحظ فليتشر في نهاية مقاله أن نظرية لابلانش في "الدال المُلغز" تنشأ بوصفها بديلاً واضحاً عن الرمزي لدى لاكان.

ويقف هذا على الضد من القانون الأبوي، المرتبط بالتفسير البنيوي للتبادل بين النساء والمقدمات الشاملة للـ"ثقافة" داخل مفهوم يتعلق بالدال المُلغز، الذي لا يفترض فقط أن اللاوعي الأولي والرسائل الجنسية تكون مفروضة على الطفل (مكونة معنى "الغواية الأولية" وفعاليتها) ولكن أن الآخرين الأوليين الذين يقومون بهذا الفرض هم أنفسهم محكومون بالرسائل نفسها، والتي لا يمكن قط أن تُحل شفرتها أو تُستعاد. في الواقع، كما عبر فليتشر، " لم يعد الأوديبي أولياً بمعنى الأول، ولكنه متموضع من الناحية الطوبوغرافية بوصفه ثانوياً، بالرغم من أنه قد ينطوي على تفصيل لنقوش وترجمات سابقة، وهو لم يعد أولياً بمعنى الشامل بل هو تصادفي ثقافياً" (118).

ويختم فليتشر مقاله بملاحظتين. الأولى يؤكد فيها أن لابلانش قد دشن بوضوح إمكانية تحليلية نفسية لتفسير " تلك المسارات النفسية التي تنحرف عن عمل الوظيفة التطبيعية للقانون الأبوي أو تحاول أن تعيد عملها وقطبياته الأوديبية (على سبيل المثال المثليات الأنثوية والذكورية)". وبالرغم من أن فليتشر لا يُظهر لنا الطريقة التي يمكن أن يتم بها هذا على نحو مفصل، فإنه يعد تلك الإمكانية نابعة من استبدال الدال الملغز بالقانون الأبوي. الثانية، يشير فيها إلى مشروع مستقبلي، تحديداً كيفية تفسير الجندر في أعقاب عملية الاستبدال الأوديبي التي تخرج من الأوليّ: "إن ما تتركه إعادة العمل على الدوافع التي يقوم بها لابلانش في سياق الغواية الأولية في حالة غموض أو دون تنظير، هو الكيفية التي يمكن بها إعادة النظر في التكوين والنقش النفسيين لجسد متمفصل جنسياً وتناسلياً (كبت وترميز أي الدوال؟)، والأرضية أو على الأقل المنطقة المخصصة لتشكيل الهويات المجندرة" (119).

لكنه لا يفقه شيئاً البتة بصدد لحظات التماس المباشر مع عالم البالغين. لذلك فإن ما يبدو مُلغّزاً داخل التحويل، هو راسبٌ من حالة أولية من الارتباك تسبق تشكيل اللاوعي والحوافز.

يكتب لابلانش عن "الانفتاح المدرِك والحركي على العالم" الذي يميز الحالة الأولية لحياة الطفل، وهو يعمل على خدمة غاية الحفاظ على الذات. إذ لابد أن يكون الوليد منفتحاً على البيئة لكي يتكيف مع شروطها ويضمن إشباع حاجاته الأكثر أساسية. ويكون هذا الانفتاح أيضاً تعرضاً مبكراً لعالم البالغين الخاص بالجنسانية اللاواعية، بالرغم من أنه يعي بوضوح أن الجنسانية غير مشتقة من الحفاظ على الذات. إنها تنشأ كنتيجة للعالم الاجتماعي، للرسائل أو الدوال التي تفرض هذه البيئة على الطفل وتُنتج انطباعات مربكة يصعب التحكم بها ويتعذر التكيف معها اعتماداً على صيغ جاهزة. في الواقع، تمثل هذه الانطباعات الأولية صدمة أولية لا تُحتمل، ما يسميه "العملية الأولية المُطلقة". نتيجة لذلك، يحدث كبت أولي (لا ينجم عن فاعل بعينه، هنالك فاعلية الكبت نفسه) وهو ما يشكل اللاوعي ويؤسس "أول مصادر الموضوع، أي مصادر الحوافز."[1] ما يتم كبته هو "تمثيل"

---

(1) . جان لابلانش، "الدافع ومصدر الموضوع: مصيره عند الاستبدال" في جان لابلانش: الغواية، الترجمة، الدوافع" تحرير: فلتشر وسانتون "The Drive and the Object–Source: Its Fate in the Transference," in Jean Laplanche: Seduction, Translation, and the Drives, ed. Fletcher and Stanton, p. 191; "La Pulsion et son objet–source: Son destin dans le transfert," in Laplanche, Le Primat de l'autre en psychanalyse (Paris: Flammarion, 1997), 227–242. وكمصدر نصي لهذا الموقع انظر سيغموند فرويد، "اللاوعي" في الأعمال النفسية الكاملة لسيغموند فرويد، تحرير: جيمس ستراشي "The Unconscious," The Standard Edition of the Complete Psychological

هذه الانطباعات الأولية "بوصفها أشياء": وكنتيجة للصدمة، يتشكل موضوع خارجي أصلاً كمصدر للحوافز الجنسية أو سبب لها. ولا تعد الحوافز (حوافز الحياة وحوافز الموت) أولية؛ إذ هي تنجم عن تمثل رغبات الآخرين الملغزة داخلياً وتبقى تحمل فضلة الرغبات الخارجية أصلاً. لذلك تكتنف كل حافز قوة غريبة (étrangèreté) وتجد الـ"أنا" نفسها غريبة تجاه نفسها في أكثر نوازعها أولية.

يعي لابلانش أن هذا العرض يناقض كلاً من أولوية الحوافز ونسبة مصدرها في البيولوجيا المحضة: " أما بالنسبة لعلاقة الحافز مع الجسد ومع مناطق الحساسية الجنسية، فإن هذه العلاقة يجب ألا تُفهم على أساس أنِ الجسد هو نقطة بدايتها، بل هي بالأحرى فِعْلُ مصادر الموضوع المكبوتة على الجسد" (191). لا يستطيع الوليد من الناحية الفعلية أن يتعامل مع ما يسميه لابلانش "الرسائل" من عالم البالغين. وهو يكبتها على شكل "تمثيلات للأشياء" (وهو مفهوم يقدمه فرويد في تنظيراته عن اللاوعي)، ثم هي تعاود الظهور فيما بعد ظهوراً ملغزاً لذات الرغبة التي لا تمتلك إلاّ وعياً جزئياً. هذا الأصل الشعوري الذي تتعذر استعادته ويفتقد الموضوع لا يمكن أن يسترده تعبير لفظي مناسب سواء بصيغة سردية أو أية واسطة تعبير أخرى. يمكننا، على نحو ما بعد نظري، أن نعيد إنشاء سيناريو الكبت الأولي، ولكن لا وجود لذات تستطيع سرد قصة الكبت الأولي التي شكلتها والتي يتعذر استعادتها.

= Works of Sigmund Freud, ed. James Strachey (London: Hogarth, 1953–74), 14:201–4، من أجل الحصول على تمييز بين عرض الكلمة وعرض الشيء في اللاوعي.

يعيد الكبت الأولي، كما يرى لابلانش، تشكيل الشعور بوصفه "تمثيلات أشياء" في اللاوعي، وهذه تنشأ بدورها بوصفها "دوالاً ملغزة". تنجم هذه العملية عن تأثير عالم البالغين مفهوماً على أن "الدلالات اللاواعية والجنسية تتخلل كل ثناياه"، وتفرض نفسها على الوليد، الذي "لا يمتلك الاستجابات العاطفية ولا الفسيولوجية التي تمكنه من الاستجابة للرسائل ذات الطابع الجنسي الموجّهة إليه" (188). بالمثل، يلاحظ لابلانش أن سؤال الطفل لا يتعلق بإمكانية حصوله أو حصولها على الثدي (مثل هذا سؤال يفترض مسبقاً تجربة قبلية مر بها تتعلق بمنع سفاح القربى)، بل سؤاله هو "ما الذي يريده الثدي مني؟" (188). تأتي الرغبة من الخارج أولاً وبشكل يثير الارتباك، وتُستبقى هذه الخاصية الخارجية والغريبة ما أن تصبح رغبة للذات نفسها. لذلك، فإن كان ثمة سؤال ينشأ داخل التحويل يمكننا أن نشتقه من مدخل لابلانشي لجنسانية الوليد والظروف الأولية لتشكل الذات، فإنه لن يكون "مَن أنت؟" بل "من هذا الـ"أنت" الذي يَطلب مني شيئاً لا أستطيع أن أمنحه؟" وهو يلاحظ في مقابلة مع كاثي كاروث Cathy Caruth:

" إن من الأخطاء الكبيرة التي يرتكبها المحللون النفسيون محاولتهم وضع نظرية معرفة انطلاقاً مما يسمى التحليل النفسي؛ كأن يبدؤون مثلاً من الثدي وواقعية الثدي. أو حتى ابتداء وينيكوت Winnicott من أول امتلاك لما ليس أنا، ومنه يشيد العالم الخارجي مما يسميه الموضوع الانتقالي، وما إلى ذلك. المشكلة، على المستوى الإنساني الذي يخصنا، أن الآخر لا يحتاج إلى أن يتشكّل. الآخر سابق على الذات. والآخر على المستوى الجنسي متطفّل على العالم البايولوجي. لذلك

لا يتوجب عليك أن تشكّله، إنه يأتيك أولاً بوصفه لغزاً."[1]

يدّعي لابلانش أن الوليد يسجل هذه الدوال الملغزة على نحو سلبي ابتداءً. ثم يمثل الكبت أول حدوث للفعل، ولكن يصح القول إنه فعلٌ يسبق أي فاعل. هذه الدوال الملغزة، ما أن تتعرض للكبت حتى تنطلق إلى "هجوم" من الداخل، وهنالك شيء من هذا الهجوم الملغز يبقى ماثلاً في تجربة البالغ للجنسانية أيضاً. هنالك شيء فاعل داخل رغبة المرء مؤثر عليها يتعذر استعادته بوساطة تحويله إلى موضوع أو سرده. ولا تصبح غاية دوافع المرء ملغزة ومبهمة حسب بالنسبة للطفل، لكنها تبقى كذلك إلى حد معين مدى الحياة. هذه الحالة تؤدي إلى انبثاق التنظير الخاص بالطفل، محاولة الربط بين هذه الهجمات، وإضفاء نوع من التجانس عليها.

في الواقع، يرى لابلانش أن منشأ النظرية نفسها هو هذه الورطة إذ تكون النظرية طريقة لتأسيس نماذج ومعان للغزٍ يشكّل عتمتنا الأساسية تجاه أنفسنا. لا يستطيع المرء في التحويل الذي يمارسه التحليل النفسي أن يستعيد هذا اللغز أو يستأصله (قد يعني ذلك استعادة العملية الأولية نفسها أو استئصالها).[2] يعتقد لابلانش أن التحويل يقوم بإعادة إنتاج مشهد الغواية الأولي وتجديده. وبهذا لا يكون السؤال مَنْ يمثّل هذا المحللُ ولكن "ما الذي يريد المحللُ مني؟" وهكذا يطرح لابلانش بوضوح اختلافه مع وينيكوت في المقابلة مع كاروث: "بدلاً من القول بالامتلاك الأول لما هو ليس أنا، فإن المشكلة بالنسبة للكائن الإنساني الجنسي هي التوفر على امتلاك يعطي الأولوية للأنا. أي بناء الأنا ابتداء

---

(1) . كاثي كاروث، "مقابلة مع جان لابلانش" (2001)، para. 124.

(2) . لابلانش، " الدافع وأصل الموضوع"، 193.

مقابل وفرة في الآخرية." نحن ننطلق من أنا ملزمة بإعادة تكوين عالم موضوعي، بل نحن أنفسنا محاصرون منذ البداية بغيرية ملغزة تجعل تفصيل سمات الـ"أنا" مهمة عسيرة الإنجاز على الدوام. ليست المهمة الانطلاق من أنا متأسسة إلى عالم الآخرين، الانطلاق إلى ما وراء عالم النرجسية وإلى إمكانية الارتباط. الأحرى أن الارتباط يتقرر كلياً منذ البداية، ما دام الآخر يحاصر الوليد ويبتلعه، والخروج من هذا التماس الأولي المباشر كفاح لا حظ له إلا بقدر محدود من النجاح.

بهذا يطرح لابلانش رغبة غريبة يجعلها شرطاً مسبقاً لرغبة المرء "الخاصة". مَنْ الذي يَرغب عندما أرغب "أنا"؟ يبدو أن هنالك آخر يفعل فعله في رغبتي، وهذا الغريب عني يربك أية محاولة أقوم بها لاستخلاص معنى لنفسي بوصفها كياناً منفصلاً له حدوده. قد أحاول أن أروي قصة نفسي، لكن قصةً أخرى تشتغل في داخلي، ولا سبيل إلى التمييز بين الـ"أنا" التي تتخلق من هذه الحالة الطفولية والـ"أنت" أو مجموعة "أنتم" التي تسكن رغبتي منذ البداية وتسلبني ملكيتها. يمكن لنا إذن أن ننظر في فشل جورج في انتزاع نفسه من والديه انتزاعاً تاماً وارتباطه "المُبالغ فيه" الذي يؤدي إلى خاتمته الانتحارية، ونقرأه بمزاج لابلانشي. هل كان إصدار حكم الموت فعل أبيه أم فعله، وهل توجد أية طريقة للفصل بين الفعلين؟ لماذا ينهار الأب على السرير بعد أن يُصدر حكمه على ولده بالموت؟ أَيَنتَزِع الابن من الغرفة بقوة اللعنة أم أنه دُفع أسفل درجات السلم نحو الماء بفاعليته هو نفسه؟ مدفوعاً *triebt es ihn*؛ ما هذا الذي يدفعه، هذا الكيان الغريب، الذي يدفع الابن إلى موته الجمبازي؟ إذا كان نَزْع الوالدين من رغبة الابن أمراً متعذراً، إذن تكون الرغبة "كفاعل" أقل اعتماداً على أرضية الذات المنفصلة

للابن منها على موضوع غريب يَسكن هناك، يبث فيها الحيوية بطرق تفتقد الشفافية. ربما كان بمقدور قدر من الانفصال إنقاذه، وربما كان الموت نفسه توقاً إلى انفصال نهائي عن أبويه هو توأمٌ مهلك لحبه الذي لا يموت لهما.

تقود أسبقية الآخر لابلانش إلى استنتاجات أخلاقية معينة. يشير في لقائه مع كاروث إلى أن أسئلتنا الأولى عن الموت لا تكون عن موتنا نحن، بل عن موت الآخرين: "لماذا يكون من الحتمي أن يموت الآخر؟" "لماذا مات الآخر؟" يمكن القول إن الآخر يأتي أولاً وهو ما يعني أننا لا نشير إلى موتنا دون أن تنطوي إشارتنا في الوقت ذاته على إشارة إلى موت الآخر. ويكتب لابلانش في مقدمة "**الحياة والموت في التحليل النفسي**" Life and Death in Psychoanalysis (وهو ما تستشهد به كاروث): " إذا كانت هنالك إمكانية لنشوء ضرب من الأخلاق المتعلقة بالموت انطلاقاً من موقف فرويد، فسيكون انعدام الثقة بكل أشكال الحماس، وبالوضوح الذي لا يخفي التداخل العصي على الاختزال بين موتي وموت الآخر."(1)

توحي هذه الملاحظة الأخيرة أن مقاربة التحليل النفسي لأولوية الآخر تنطوي على تحذير أخلاقي من حماسات قد تدفع المرء إلى الغفلة عن هشاشة الحياة. كما أنها تقدم مشورة أن المرء لا يستطيع أن يحتفظ بموته لنفسه على حساب الآخر دون أن يورطني في موتي أنا. هنالك في الواقع اجتماعية في أساس الـ"أنا" وتناهيها لا يستطيع المرء ولا يجب أن يهرب منها.

---

(1) . كاثي كاروث، "مقابلة مع جين لابلانش" (2001)، para. 89.

يفحص لابلانش في "المسؤولية والاستجابة" تأملات فرويد عن العلاقة بين المسؤولية والتحليل النفسي، مركزاً على السؤال الطريف المتعلق بمدى تحمل المرء المسؤولية عن أحلامه.[1] هل تعكس الأحلام فكر الحالم وحده أم هي تسجل أفكار ورغبات الآخرين؟ إذا دخلت أفكار ورغبات الآخرين حلمي، كنتُ حتى على المستوى اللاواعي مكتَنَفٌ بالآخر. وهو أمر يقود لابلانش في إثر فرويد إلى التركيز على "الإذلال" الذي يتعرض له مفهوم الكائن البشري على يد التحليل النفسي، وهو ما يعدّه لابلانش ثورة كوبرنيكية داخل مجال علم النفس. يكتب "إن الإنسان لا يكون في بيته مع ذاته في ذاته [chez lui en lui]، وهو ما يعني أنه في ذاته لا يكون السيد ويعني أخيراً (وهذا المصطلح من عندي) أنه أُزيح من المركز في نهاية المطاف" (156). وتنبع هذه الإزاحة عن المركز من الطريقة التي يبعث بها الآخرون، منذ البداية، رسائل معينة إلينا، بها يغرسون أفكارهم في أفكارنا، وهو ما يتولد عنه امتناع التمييز بين الآخر وذاتي في قلب من أكون.

يقود هذا النظر المتعلق بثورة كوبرنيكية في مفهوم الكائن البشري لابلانش إلى مناقشة قصيرة لفكر عمانوئيل ليفيناس. وهنا يكتب أن عمل ليفيناس المبكر عن هوسرل قد أثار اهتمامه، لكن ما صدر عنه بعد ذلك لا يمكن القول إنه قد أثّر فيه (162). وهو يقرر خلافه الرئيس مع ليفيناس: "لا تصح الإزاحة الكوبرنيكية عن المركز على الذات المدركة المتمركزة في استقلاليتها وعلى الكوجيتو حسب، ولكنها

---

(1) . جان لابلانش، "المسؤولية" "Responsabilite´ et re´ponse," Entre se´duction et inspiration: L'Homme (Paris: Presses Universitaires de France, 1999), 72–147. كل الترجمات من الفرنسية إلى الانجليزية لي.

تصح أيضاً على الذات التي تُعدّ متمركزة في استقلاليتها زمنياً؛ ومركزها الشخص البالغ"(163). وهو يؤمن أن ليفيناس شأنه شأن هيدجر أخفق في إبطال دعوى مركزية التجربة البالغة، أو بالأحرى أخفق في رؤية أن التجربة البالغة تزيحها عن المركز التجربة الطفولية على طول الخط: "إن شاء المرء أن يأخذ هذا الأمر مأخذ الجد، بحسب فرويد، فإن أولوية الطفولة لا تبطل مركزيتنا على نحو لا سبيل إلى علاجه ودون انعكاسية كما يبطلها اللاوعي والهو" (163). السؤال الأولي المُوّجه إلى الآخر الذي يصدر من منظور الطفولة هو: "من هذا الشخص الذي يخاطبني؟" [Quelle est personne qui me parle?] (163). إن الآخر الذي يتكلم معي لا يدخل في تداول "متبادل" أو تواصل متوازن. تفقد الحالة منذ البداية الاتساق، وتجد الـ"أنا" نفسها سلبية بلا حول في علاقتها مع الرسالة القادمة من الآخر. في ظل هذه الظروف ليس بوسع الوليد إلا القيام بترجمة واستجابة تفتقدان الكفاية.

ما هي إذن العلاقة بين الاستجابة الأولى كما يصفها لابلانش والمسؤولية؟ يلتفت لابلانش إلى قصة أيوب ويستخدم لغة ليفيناسية في وصف محنة الاستجابة تحت ظرف يتسم باللااتساق المطلق. يستجيب الوليد كما استجاب أيوب إلى إله قاس في الظاهر، أي إلى "اضطهاد غير مسمى" (166). وتصبح لهذا الأثر الاضطهادي قابلية أن يتحول إلى سادية اكتسبت طابعاً جنسياً، وهي ما تشهد عليه أحلامنا، كما يدّعي لابلانش، وما يكشف عن نفسه في القسوة والحرب. من المؤكد أن ليفيناس لا يمكن أن يوافق لابلانش في هذه الانعطافة الأخيرة. لكن لابلانش يشير إلى أن استجابة الطفل لاكتساح البالغ له قد تكون بإعادة نفسه إلى المركز، أو السعي إلى إعادة الذات إلى المركز بوصفها طريقة

حياة. تميل هذه المهمة (البطليموسية) إلى إنكار اللاوعي، وإلى إعادة الذات إلى المركز، وهي تجعل البالغ المقصود أكثر عرضة للتنفيس عن نوازع ساديّة يرفض فهمها على أنها إمكانيته المكوِّنة الخاصة. قد يكون التحويل هو المكان الذي يمكن أن يعاد التوسع في تفاصيل هذا المشهد فيه. ولكن لا سبيل إلى التخلص من هذا اللاوعي، لا سبيل إلى استبدال الأنا بالهو، وبالتأكيد لا سبيل إلى إعادة المركزية للذات دون إطلاق سادية وقسوة غير مقبولتين. أن تبقى دون مركز يعني على نحو طريف أن تبقى متورطاً في موت الآخر وبالتالي تبقى على مبعدة من القسوة منفلتة اللجام (وهي الحالة الحديّة للحماسة غير النقدية) التي تسعى فيها الذات إلى الانفصال عن الاجتماعية المكوّنة ومحق الآخر.

يدخل الوليد إلى عالم تستحوذ عليه منذ البداية اللغة وسلاسل من العلامات، تشكلّت على نحو عريض، وهي تبدأ بهيكلة نمط من الاستقبال والحاجة موجود وناشط بالفعل. من هذه التجربة الأولية التي نكون بها ممنوحين لغيرنا منذ البداية، تنشأ "أنا" بالنتيجة. والـ"أنا" بصرف النظر عن دعواها السيادة، لن تتمكن أبداً من تخطي حالة الاستحواذ عليها بهذا الشكل منذ البداية. قد يُقال عن ليفيناس إنه يقدم شيئاً شبيهاً بهذا. فهو يتكلم عن سلبية سابقة على السلبية، وهو يقصد هنا تبيان الفرق بين ذات تقاسي السلبية، وترتبط بتلك السلبية عبر فعل معين من الانعكاسية، وسلبية سابقة على الذات، وهي شرط تخليق الذات، انفتاحها الأولي على التأثّر.

هنا يكون الآخر شرطاً لإمكانية حياتي العاطفية، قائماً في داخلي بوصفه مصدر الموضوع الذي يوّلد نوازعي ورغباتي. من منظور نظرية

علاقات الموضوع تشكّل الانطباعات الأولية الموضوعات، التي تكون خارجية لكنها دانية، ويمكن أن تربط الذات نفسها بها لإشباع حاجات أساسية. يترتب على هذا الرأي أن يميل الوليد إلى محبة أي شيء وكل شيء ينشأ بوصفه "موضوعاً" (بدلاً من غياب الحب تماماً، والإخفاق في الارتباط، ومن ثم تهديد البقاء). إن هذه فضيحة بالطبع لأنها تُظهِر لنا أن الحب، منذ البداية، يفتقد إلى مَلَكة التمييز إلى حد ما، أو على الأقل تعوزه ملكة تمييز جيدة عوزاً يبقى يلازمه دائماً.

ما أحاول أن أصفه هو حالة الذات، لكنها ليست حالتي: لا أمتلكها. إنها سابقة على ما يشكّل محيط ما يمكن أن أمتلكه أو أدعيه. إنها تفتت دعوى "ملكيتي" على الدوام، تسخر منها سخرية لينة أحياناً عنيفة أحياناً أخرى. وهي تشير إلى الطريقة التي أتشكل بها بفعل آخر يسبق تشكيل مجال ملكيتي نفسه. لا تكون سرعة التأثر الأولية ملمحاً أو مقدمة تصدر عن ذات متأسسة يمكن لها أن تقول على سبيل التحذير "أنا سريعة التأثر". يمكن لي أن أقول ذلك ولكن قولي سينطوي على ضرب من التناقض، ولن أقصد منه إلاّ حالة سرعة تأثري في شكلها الأولي. أخرج بمثل هذه التصريحات كمحاولة للتوافق مع ما يبقى ملغزاً، وبالتالي تكون تصريحاتي ونظرياتي مدفوعة بقوة الانطباعات والنوازع التي تسعى إلى تفسيرها نفسها. في هذا المستوى لا نكون بعدُ ساعين إلى الاستعانة بالقدرة على الانعكاس، الإحالة إلى الذات التي تمثل الدعم اللغوي لامتلاك الذات. إن هذه منطقة لا تصح فيها قواعد لغوية تخص الذات، لأن سلبي الآخر ملكيتي سابق على صيرورة الـ"أنا" التي يمكن أن تدّعي، بين حين وآخر، ودائماً بشيء من التهكم، أنها تمتلك زمام أمرها.

قد تظن أن ما أرويه في الحقيقة قصة عمّا قبل تاريخ الذات، وهي القصة التي بقيت أجادل أن روايتها أمرٌ متعذر. هنالك ردّان على هذا الاعتراض. (1) إن تعذر إعادة تكوين سردية نهائية وكافية لما قبل تاريخ الـ"أنا" المتكلمة لا يعني أننا لا نستطيع أن نرويه؛ إنه يعني حسب أننا في هذه اللحظة التي نروي بها نصبح فلاسفة متأملين أو كتاباً قصصين. (2) ما قبل التاريخ هذا لم يتوقف عن الحدوث، وبوصفه كذلك فهو ليس ما قبل تاريخ بأي معنى تعاقبي. فنحن لم ننفض اليد منه، لم ينته، لم ندفع به إلى الماضي، ونجعله بالتالي سابقاً على جزء إعادة التكوين السببية أو السردية للذات. على العكس، ما قبل التاريخ هذا يقاطع القصة التي أريد أن أقدمها عن نفسي، ويجعل كل وصف لنفسي جزئياً وفاشلاً، ويمثل على نحو ما إخفاقي في أن أكون مسؤولة مسؤولية كاملة عن أفعالي، "انعدام مسؤوليتي" النهائي، شيء لابد أن يغتفر لي لأني لا أستطيع أن افعل شيئاً مغايراً. هذا العجز عن الإتيان بشيء مغاير هو ورطتنا المشتركة.

يبقى ما قبل التاريخ هذا يحدث كلما عبّرت عن نفسي لفظياً. عندما أقول الـ"أنا"، فأنا أجتاز شيئاً لا يمكن الإمساك به أو استيعابه من قبل الـ"أنا"، ما دمت أصل دائماً متأخرة كثيراً إلى نفسي. (يستبق نحلُ نيتشه في "جينيالوجيا الأخلاق" بوضوح مفهوم النسبة الاستعادية *nachtra¨glichkeit* الذي قال به التحليل النفسي[1]). لن يكون بوسعي

---

(1) . الوصول المتأخر إلى النفس يرتبط باستعارة النحل التي وردت في كتاب نيتشه "جينيالوجيا الأخلاق" بتأكيد نيتشه أن الفلاسفة ينشغلون بجمع مادتهم من العالم الخارجي بعيداً عن لحظتهم الذاتية الراهنة كما يفعل النحل الذي يبني خليته من الشمع مسبقاً ثم يجمع العسل ليصبه فيها. هؤلاء الفلاسفة يبنون مفاهيمهم التي يقاربون بها العالم مسبقاً ولا يستلهمون لحظتهم الراهنة في اكتشاف أنفسهم وما

أبداً أن أقدم وصفاً لنفسي يحتوي ما تستلزمه أشكال معينة من الأخلاقية وبعض نماذج الصحة العقلية، أي أن تطرح النفس ذاتها بشكل سردي متسق تحديداً. الـ"أنا" هي لحظة الفشل في كل محاولة سردية لوصف الذات نفسها. تبقى تمثل ذلك الذي لا تفسير له، وهي بهذا المعنى تكوّن الفشل الذي يستلزمه مشروع سرد الذات نفسه. إن كل محاولة لتقديم وصف للذات محكومةٌ بأن تواجه هذا الفشل وأن تتهاوى فوقه.

ولكن قد لا يوجد سبب ضروري لوقوع هذه المواجهة مع الفشل. من المهم أن نتذكر في نهاية المطاف الموقف الذي يقف على الضد من اللاوعي، الموقف الذي يدّعي أن ذاتاً يتعذر سردها لا يمكن أن تبقى، وهي ليست قابلة للحياة في النهاية. بالنسبة لمثل هذا الموقف، يبدو أن إمكانية الحياة المتاحة للذات نفسها تكمن في قابليتها على أن تكون مادة للسرد. افتراض تعذر إمكانية السرد يمثّل تهديداً لمثل هذه الذات، وهو في الواقع تهديدٌ بالموت. لا أعتقد أن الأمر يتخذ الصيغة التعميمية حتماً: إن لم أتمكن من رواية قصة عن نفسي سأموت. لكنه يمكن أن يتخذ هذه الصيغة في حالات الضغط الخُلُقي: إذا كنت غير قادرة على تقديم وصف لبعض أفعالي، إذن فأنا أتمنى الموت، لأني لا أستطيع أن أجد نفسي بوصفي من قام بهذه الأفعال، وأنا لا أستطيع أن أفسّر نفسي لأولئك الذين قد تكون أفعالي سببت لهم الأذى. من المؤكد أن ثمة قدراً من اليأس هنا، حيث أكرر نفسي وحيث تعيد هذه التكرارات تمثيل مشهد معرفتي ذاتي على نحو جذري مراراً وتكراراً.

= حولهم. استبق نيتشه بهذا الربط بين السابق والراهن، بحسب جوديث بتلر هنا، مفهوم "الفعل المؤجل" في التحليل النفسي الذي يجمع الاستعادة وأثرها اللاحق في لحظة ممارسة التحليل النفسي. (المترجم)

كيف يمكن لي العيش في ظل هذه الظروف؟ ربما كان الموت أفضل من الاستمرار في الحياة مع هذا العجز عن إثبات أخلاقيتي عبر وصف لا يكتفي بتفسير ما أفعله ولكنه يتيح لي أن أفترض فاعلية أكبر في تقرير ما أفعل.

ما يثير الانتباه في مثل هذه الحالات المتطرفة من تعنيف الذات هو الفكرة الفخمة عن "أنا" شفافة تُفتَرض مسبقاً بوصفها المثال الأخلاقي. من الصعب أن يُعدّ هذا إيماناً يمكن أن يزدهر فيه قبول الذات (تواضع بصدد حدود المرء التكوينية) أو الكرم (مزاج يدفع باتجاه حدود الآخرين). من المؤكد أن ثمة لحظات تكرار وعتمة وكرب، وهي في العادة لحظات تفرض علينا زيارة المحلل النفسي، أو إن لم نقل المحلل، شخصاً ما مخاطباً يمكن أن يتسلم القصة وبتسلمها يغيّر بعضاً منها. يمثل الآخر الأمل في أن تُعاد إلينا قصتنا بشكل جديد، أن تتواشج الشذرات المتفرقة بطريقة ما، أن يصل جزء من العتمة إلى النور. الآخر شاهد على ما يتعذر سرده وهو يسجله ويؤدي وظيفة التعرف على خيط سردي فيه، بالرغم من أنه شخص يعيد إصغاؤه أداء علاقة استجابة مع الذات يتعذر على الذات وهي تعاني شدائد توبيخ نفسها أن تقيمها مع نفسها. ويبدو أن من الأمور الحاسمة أن ندرك أن كرب الـ"أنا" وعتمتها تجد شاهداً عليها في الآخر، ليس هذا حسب، ولكن أن الآخر يمكن أن يصبح اسما للكرب والعتمة اللتين تداهمان المرء: "أنت كربي بالتأكيد. أنت معتم: من أنت؟ من هذا الـ"أنت" الذي يستوطن داخلي، والذي لا أستطيع أن أستخلص نفسي منه؟" ويمكن للآخر أن يرفض هذا التماهي، يقاطعه، أو "يفاجئه"، عازلاً الفنطازيا التي تسكن تحت اسم الآخر ليقدمها كموضوع للتحليل داخل مشهد المحاورة.

مَن المتحدث في هذه المخاطبة، مخاطبة التحويل؟ ما الذي يتكلم هنا؟ أين هو "الهنا" ومتى هو "الآن" في زمان التحويل؟ إذا كان ذلك الذي هو أنا يتحدى السقوط في قبضة السرد، ويفرض التذرع بالتخمين، يصرّ هو نفسه على عتمة تقاوم كل إضاءة نهائية، إذن فهذا يبدو نتاجاً لعلاقتي الأساسية مع "أنت" آخر أتمثله في داخلي بطرق لا أقدر على تفسيرها. إذا كنت أتلقى المخاطبة أولاً ثم ينشأ خطابي بعدها كنتيجة بثّت الحياة فيها مخاطبة أولية، وهي تحمل أحجية تلك المخاطبة، إذن فأنا أتكلم إليك، لكنك تمثِل العتمة في فعل الكلام الذي أمارسه أيضاً. كائناً من تكون، أنت تشكلني على نحو أساسي وتصبح اسماً لانفتاحي الأولي على التأثر، اسماً لحد قلقٍ يفصل بين أثرٍ يأتي من الخارج أسجله ومعنى "بالنسبة لي" ناتج عنه هو موقع ذلك التسجيل. داخل هذا المشهد التأسيسي، لا تكون قواعد الذات اللغوية قد تبلورت. لذلك يمكن للمرء أن يقول، متأملاً، وبإحساس معين بالتواضع، إني في البدء **علاقةٌ معك**، أتلقى الخطاب وأرسله، ممنوحة "لك" فأنت مَن بدونه لا أستطيع أن أكون وعليه أعتمد في بقائي حية.

لا فرق إذن بين اللمسة والعلامة اللتين أجدهما في استقبالي والذات التي هي أنا، لأن الحد ما زال لم يرسم بعد، الحد بين الآخر وهذه الـ"أنا"- وهو بالتالي شرط وجود الاثنين أنفسهما - ما زال لم يحدث بعد. الذات التي سأكونها (في النقطة التي لا تسمح بها القواعد اللغوية بالـ"أنا") مستعبدة منذ البداية، حتى لو كان ما يستعبدها مشهدُ عنفٍ، لهجران، فقدان، آلية لدعم الحياة، ما دام هذا الدعم في السراء والضراء أمر لا أستطيع بدونه أن أكون، وعليه يعتمد وجودي نفسه برمته، وبه تتحقق كينونتي على نحو أساسي وبغموض لا سبيل إلى

اختزاله. إن هذا المشهد، إن أمكننا نعته كذلك، هو مآلنا، ومسرح أفعالنا، وهو الساخر بتلطف أو عنف من الموقف الذي يدعي لنفسه السيطرة السردية. يمكن للمرء أن يُغطّي عليه؛ في الواقع، تعمل الـ"أنا" المُعبّر عنها لغوياً بكفاءة بوصفها ذلك الغطاء. قد يتحقق الاحتماء من أثر هذه العتمة بالكف عن الفعل: أن تفعل شيئاً يعني مباشرةً أن تكسر البنية السردية وبالتالي أن تجازف بفقدان ذات تدعي السيطرة السردية عليها. في الواقع، أنا أحافظ على السيطرة السردية لكي أدرأ عني خطر الانحلال، الذي يمكن أن يعجّل به "القيام بفعل"، أو هو سيأتي عاجلاً بالتأكيد.

ومع ذلك، أن يروي المرء قصته يعني قيامه الناجز بفعل، ما دامت الرواية نوعاً من الفعل، نؤديه مع مخاطَب ما، عام أو مخصص، بوصفه ملمحاً ضمنياً. إنه فعل باتجاه الآخر، وهو فعل يستلزم وجود آخر أيضاً، إذ هو يفترض وجود الآخر مسبقاً. يكون الآخر إذن موجوداً داخل فعل الرواية؛ وليست المسألة ببساطة نقل معلومات إلى آخر موجود هناك، خارج نطاقي، ينتظر أن يَعلم. على العكس، تؤدي رواية الذات فعلاً يفترض وجود الآخر مسبقاً، يفترض هذا الوجود ويتوسع فيه، فالذات ممنوحة للآخر، أو متحققة بفضله على نحو يسبق تقديم أية معلومات. وهكذا، إذا كنت منذ البداية ـ وهنا لابد أن نضحك ما دمنا لا نستطيع أن ندعي ونحن نروي تلك البداية أي نوع من السلطة؛ في الواقع، مثل ذلك السرد هو المناسبة التي نخسر فيها أي سلطة سردية يمكن أن نتمتع بها بخلاف ذلك - إذا كنت **لا أوجد إلا بمخاطبتي لك**، إذن فإن الـ"أنا" التي هي أنا لا تكون شيئاً دون الـ"أنت" هذه، ولن تتمكن حتى من الشروع في الإحالة إلى ذاتها خارج العلاقة مع الآخر التي

بها تتخلق قدرتها على الإحالة إلى الذات. أنا في شَرَك، ممنوحةٌ، حتى كلمة التبعية لا تستطيع أن تستوفي الوصف هنا. يعني هذا أنني متشكلة أيضاً بطرق تسبق تشكيلي نفسي وتعززه؛ وهذا النوع الخاص من الوجود المتعدي يَصعب، إن لم نقل يستحيل، روايته.

سيكون من الضروري إعادة النظر في علاقة الأخلاق بالنقد الاجتماعي، إذ أن جزءاً مما أجد صعوبة في سرده هو القواعد الاجتماعية بطبيعتها التي جاءت بي إلى الوجود. إنها كما هي شروطُ كلامي، لكنني لا أستطيع أن أُموضع هذه الشروط بشكل تام داخل نسيج كلامي. يقاطعني أصلي الاجتماعي، لذلك يكون لزاماً عليّ العثور على طريقة بها أتمكن من القيام بجرد من أكون، طريقة توضح أني وليدة ما سبقني وما سيأتي من بعدي، وأن هذا لا يعتقني بأي حال من لزوم أن أقدّم وصفاً لنفسي. لكنه يعني بالفعل أنني إذا اتخذت موقفاً ينمّ على استطاعتي أن أعيد تكوين التي تأسستْ بها مكانتي كذات وتواصلت، فإنني إذن أرفض إرباك مسار السرد الذي أقدمه والمقاطعة اللذين ينطوي عليهما البُعد الاجتماعي لهذه القواعد. لا يعني هذا أنني لا أستطيع الكلام عن مثل هذه الأمور، لكنه يعني حسب أنني إذا فعلت ذلك كان عليّ أن أكون حريصة على فهم حدود ما يقع ضمن استطاعتي، الحدود التي تضع الشروط لأي فعل من هذا القبيل. بهذا المعنى يكون لزاماً عليّ أن أتحلّى بالنزعة النقدية.

القسم الثالث

المسؤولية

"يدلّ الوجود الجسدي للمرء، كما هو إحساسه، على عقدةٍ أو انكشاف...عقدة لا يمكن حلّها."

ليفيناس، بخلاف الوجود

Levinas, Otherwise than Being

إذن ما هو الشكل الذي ستتخذه المسؤولية في ضوء النظرية التي أسعى إلى تقديمها هنا؟ ألم نقلص بإلحاحنا على شيء يتعذر إخضاعه للسرد درجة مسؤوليتنا نحن أو الآخرين عن أفعالنا؟ أود القول إن علينا إعادة التفكير في معنى المسؤولية نفسه على أساس هذا التقليص؛ إذ لا يمكن أن نقيّده بوهم يصدر عن ذات كاملة الشفافية إزاء نفسها.[1]

(1) . يقدم توماس كينان Thomas Keenan قراءة واضحة ومثيرة لكل من ليفيناس وبلانشو في المسؤولية التي تنشأ عن حالة وقوعنا رهائن. وهو يفسر في سياق هذا العرض أن النفس التي يمكن أن تستجيب لمخاطبة الآخر هي ليست على وجه الدقة ذاتاً شخصية، بل "أي شخص"، وهو بالتالي يموضع المسؤولية بوصفها صفة للمجهولية. انظر توماس كينان، "خرافات المسؤولية: انحرافات ومآزق في الأخلاق والسياسة" Fables of Responsibility: Aberrations and Predicaments in Ethics and Politics (Stanford: Stanford University Press, 1997), 19–23.

في الواقع، يعني تحمل المسؤولية عن أفعالنا أن نقرّ بالحدود التي تقيّد أي فهم للذات، وأن نؤسس هذه الحدود ليس بوصفها شرطاً للذات حسب، ولكن مأزقاً تعيشه الجماعة البشرية. لن أخرج تماماً من عروة التنوير إن قلت ما أعتقده: إن الحد الذي يقيد العقل هو العلامة الدالة على إنسانيتنا. وربما وجدنا ضمن ميراث كانط قولاً كهذا. يتداعى الوصف الذي أقدمه لذاتي ويحدث ذلك لسبب بالتأكيد، لكن هذا لا يعني أنني أستطيع تقديم كل الأسباب التي أستكمل بها وصفي لذاتي. تجري في داخلي أسباب لا أستطيع استعادتها بالكامل، تبقى مبهمة، تلازمني بوصفها غيريتي المألوفة، عتمتي الخاصة، أو هي ليست خاصة إلى حد كبير. أتكلم بوصفي "أنا"، لكني لا أقع في خطأ الاعتقاد أنني أعرف على وجه الدقة كل ما أفعل عندما أتكلم هكذا. أجدُ أن تشكّلي ينطوي على الآخر في داخلي، وأن غربتي عن نفسي هي على نحو متناقض مصدرُ ارتباطي الأخلاقي مع الآخرين. هل أحتاج إلى أن أعْرِف نفسي من أجل أن أتصرّف على نحو مسؤول في علاقاتي الاجتماعية؟ من المؤكد أن الإجابة ستكون نعم إلى حد ما. ولكن هل يوجد مكافئ أخلاقي لعدم معرفتي هذه؟ إن جُرحت أجدُ أن الجرح يَشهد على حقيقة أنني سريعة التأثر، ممنوحة إلى الآخر بطرق لا أستطيع أن أتنبأ بها أو أسيطر عليها تماماً. لا أستطيع أن أفكر بسؤال المسؤولية وحدي، بمعزل عن الآخر. إن فعلت ذلك، أكون قد أخرجت نفسي من نمط المخاطبة (أن يخاطبني الآخر وأن أخاطبه أيضاً) الذي فيه تخلّقت مشكلة المسؤولية ابتداء.

لا يعني هذا أن المرء ليس عرضة لمخاطبة مؤذية. أو أن تلقي الخطاب لا يسبب صدمة أحياناً. المخاطبة الأولية، بحسب لابلانش،

تُربك: لا قدرة على تأويلها أو فهمها. إنها التجربة الأولية للصدمة. الخطاب الذي تتلقاه يحمل معه صدمة، تتردد فيه أصداء المتسبب بها، ومع ذلك فإننا لا نجرب هذه الصدمة إلا في وقت متأخر وبوساطة حدوث ثان. تصادفنا كلمةٌ أخرى، صفعة، أي مخاطبة أو تسمية تؤدي فجأة وعلى نحو لا تفسير له إلى ذبحنا، وحتى عندما يبقى الإنسان حياً بوصفه هذا الكائن الذبيح فإنه يمضي في الكلام، ويا للغرابة!

لابلانش وليفيناس: أولوية الآخر

"يتكلم لابلانش عن ذاتية الذات. إذا شئنا استخدام هذه الكلمة - لماذا؟ ولكن لمَ لا - ربما كان علينا عندها أن نتكلم عن ذاتية دون ذات: حيز جريح، أذى المحتضر، الجسد الميّت الذي لا يستطيع أحد أن يمتلكه، أو يقول عنه يوماً **أنا، جسدي**."

موريس بلانشو، "**كتابة الكارثة**"

Maurice Blanchot, The Writing of the Disaster

هل تؤدي حقيقة أننا منكشفون دون حصانة أمام مخاطبة الآخرين بطرق لا تتجاوز سيطرتنا عليها سيطرتنا على مجال اللغة، إلى سلبنا الفاعلية والمسؤولية؟ يرى ليفيناس، الذي يعزل ادعاء المسؤولية عن التوفر على فاعلية، أن المسؤولية تنشأ كنتيجة لوقوعنا تحت تأثير المخاطبة اللاإرادية من الآخر. وهذا جزء مما يعنيه عندما يدعي، على نحو يبعث على الجنون، أن الاضطهاد يُوقع مسؤوليةً على **المضطهَد** [بفتح الهاء]. أغلب الناس ينكمشون رعباً عندما يسمعون مثل هذه العبارة لأول مرة، ولكن دعونا ننظر بتأنٍ فيما تعنيه وما لا تعنيه. هي لا تعني أنني أستطيع أن أعزو أفعال الاضطهاد التي عانيت منها إلى

أفعال اقترفتها أنا، وأن مما يترتب على ذلك أنني جَلَبتُ الاضطهاد على نفسي، وأن المسألة لا تعدو العثور على الأفعال التي اقترفتها ثم أنكرت القيام بها. لا، الاضطهاد على وجه الدقة هو ما يحدث دون مسوّغ من أي عمل قمتُ به. وهو لا يعيدنا إلى أفعالنا وخياراتنا ولكن إلى منطقة الوجود التي هي اللاإرادية على نحو جذري، إلى التماس المباشر الاستهلالي الأولي الذي يمارسه الآخر عليّ، وهو أمر يحدث لي على نحو متناقض قبل تشكلي كـ"أنا" خاضعة لتأثير الآخرين، أو بالأحرى، بوصفه الوسيلة التي أتشكل بها أولاً بصيغة المفعول به.

يتأمل ليفيناس تدشين الأنا في حالة المفعول به me أو moi في كل من معنييها اللغوي والأخلاقي. لا تتخلق الـ"الأنا الخاضعة للتأثير" me إلا عبر حالة مفعول به معينة. بهذا المعنى فإنه يصطف على نحو متناقض مع نيتشه الذي يرى أن تهمة اقتراف الذنب تُنتج إمكانية الذات. بالنسبة لنيتشه تنشأ الذات عبر فهم ارتدادي لنفسها بوصفها المتسببة في أذى ما فتنطلق إلى عقاب نفسها، وبهذا تُفرخ انعكاسيةً تعالج بها الـ"أنا" نفسها لأول مرة بوصفها موضوعاً، أو "أنا خاضعة للتأثير". لكن المسؤولية لا تنشأ، بحسب ليفيناس، بوصفها انشغالاً بالذات أو توبيخاً لها، وهي تستلزم العودة إلى فهم العلاقة الأخلاقية مع الآخر التي لا تعتمد الروابط السببية بين الفاعل وفعله.

في كتاب ليفيناس "بخلاف الوجود" يوّضح دون لبس أننا قبل أن نستطيع الكلام على الذات القادرة على الاختيار، مجبرون على النظر أولاً في الطريقة التي تشكلت بها هذه الذات. يقع ذلك التشكّل، بكلماته، "خارج الوجود [*essence*]". في الواقع، إن المجال الذي يقال إن الذات تتخلق فيه هو مجال "ما قبل أنطولوجي" preontological

بمعنى أن العالم الظاهراتي[1] للأشخاص والأشياء لا يُصبح متاحاً إلا بعد أن تتشكل الذات نتيجة تماس مباشر أوليّ. لا يمكننا أن نسأل "أين" و"متى" بصدد هذا المشهد الأولي، ما دام يسبق، بل ويكيّف الإحداثيات المكانية الزمانية التي تحيط بالميدان الأنطولوجي. إن وصف هذا المشهد يعني مغادرة الحقل الوصفي الذي تتشكل فيه "الذات" وتتحدد بزمان ومكان معينين نحو "الأشياء" و"الآخرين" في تموقعهم في مكان آخر. تفترض إمكانية هذا اللقاء الأبستيمولوجي أن الذات وموضوعها قد تأسسا بالفعل، لكن مثل هذا اللقاء يخفق في تقصي آلية هذا التأسيس. إن مفهوم ما قبل الأنطولوجي الذي وضعه ليفيناس مخصّصٌ للتصدي لهذه المشكلة.

يرى ليفيناس أن لا وجود لـ"أنا خاضعة للتأثير" أو moi تدشن نفسها بأفعالها الخاصة، وهو ما يعني أنه يختلف كلياً مع التفسير الذي قدمه سارتر: "قبل أن تتخذ الأنا قرارها، يكون ثمة خارج الوجود، حيث تبرز الأنا أو تتعرض للاتهام، أمر ضروري." إن معنى " التهمة" سيتاح لنا بعد قليل، ولكن دعونا ننظر في الطريقة التي يفسر بها ليفيناس هذه اللحظة أو هذا المشهد الأولي. تبرز الأنا كما يقول لنا:

"عبر انفتاح على التأثر غير محدود، فوضوي، لا يستند إلى افتراضات، وهو على عكس انفتاح المادة على التأثر الذي يتقرر لسبب ما، يكون تأثراً يحسمه التقويم في نهاية المطاف. إن ميلاد الأنا في ندم ممضّ، يتمثل تحديداً في انسحاب المرء إلى ذاته؛ هو تواتر مطلق للاستبدال. ليس شرط الذات، أو لاشرطها عاطفة ذاتية في الأصل تفترض الأنا مسبقاً، ولكنه عاطفة بوساطة الآخر تحديداً، صدمة

---

(1) . الظاهراتي phenomenal هو المُدرك بالحواس لا التنظير والفكر (المترجم).

فوضوية، دون مبدأ، [وهي لذلك ملغزة بالتأكيد، لا يمكن تقديم سبب واضح لوقوعها]، هذا الجانب من العاطفة الذاتية والتماهي مع الذات، هو صدمة للمسؤولية لا للسببية."[1]

قد نقبل ادعاء ليفيناس أن الصدمة الأولية تنشأ عن التماس المباشر الابتدائي مع الآخر - وهو بالتأكيد رأي لابلانش - دون أن نطرح هذا التماس بوصفه تهمة. لماذا تصل هذه الصدمة، هذا التأثر بالآخر، بحسب ليفيناس، على شكل اتهام واضطهاد؟ عندما يكتب "أن الاضطهاد هو عين اللحظة التي يتم فيها الوصول إلى الذات أو مسّها دون توسط اللوغوس." (أ، 93)، فإنه يشير مرة أخرى إلى المشهد "ما قبل الأنطولوجي" الذي يتم فيه تدشين الذات، كما هي، عبر "وصول" أو "لمسة" اضطهادية تعمل دون وعي، دون سبب، ودون مبدأ يحكمها. وعلينا أن نسأل لماذا يجب أن يُفهم هذا على أنه اضطهاد، أو بالأحرى ما الذي يحاول ليفيناس أن يخبرنا عن طبيعة الاضطهاد؟ تسبق علاقة سلبية مع الكائنات الأخر تشكيل الأنا الخاضعة للتأثير أو الـ moi، أو إن عبّرنا عنها على نحو مختلف قليلاً، فإنها تصبح الوسيلة التي بوساطتها يقع ذلك التشكيل. إذن يتكوّن ما قبل تاريخ الذات من تشكّل في السلبية يقيم الأنا بوصفها موضوعاً، يفعل الأخرون بها

(1) . انظر نسخة 1968 من "الاستبدال" في عمانوئيل ليفيناس، "الكتابات الفلسفية الأساسية" تحرير: أدريان ت. بيبرزاك، سيمون كرتشلي، وروبرت بيرناسكوني "Substitution" in Emmanuel Levinas, Basic Philosophical Writings, ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 93-94; hereafter 144، وسيشار إليه هنا بالرمز "أ". وقد أعيدت كتابة هذا المقال فيما بعد ونشر في كتاب "بخلاف الوجود" *Otherwise than Being*.

فعلهم، قبل أية إمكانية لقيامها هي بالفعل. إن هذا المشهد اضطهادي لأنه غير مرغوب فيه ولا اختياري. إنه الوقوع تحت تأثير الفعل قبل أن تتوفر إمكانية قيام الذات بالفعل باسمها.

وتماماً كما يحذرنا لابلانش بأن القصة التي يرويها عن القمع الأولي، عن تشكيل النوازع والـ"أنا"، يجب أن تكون محض توقعات، فإن ليفيناس يحذّرنا من التفكير أننا نستطيع أن نجد شكلاً سردياً لهذه البداية ما قبل الأنطولوجية. يكتب ليفيناس: "إن انبثاق ذواتنا في الاضطهاد، في سلبية الاستبدال الفوضوية، ليس حدثاً نستطيع أن نروي تاريخه، بل اقتران يصف الأنا... الخاضعة للوجود، الخاضعة لكل شيء" (أ، 90). هذه السلبية، أو ما يسميه ليفيناس "السلبية السابقة على السلبية"، لابد ألا تُفهم بوصفها نقيض الفعالية ولكن الشرط المسبق للتمييز بين الفعالية والسلبية لأنها تنشأ في قواعد اللغة والتوصيفات اليومية للتفاعلات داخل حقل الأنطولوجيا المتأسس. ما يتقاطع مع هذا الحقل من الأنطولوجيا على نحو متزامن هو الحالة ما قبل الأنطولوجية الخاصة بسلبية يتعذر تحويلها إلى نقيضها. لفهم هذا الأمر، يجب أن نفكر في إحساس تجاه الآخرين لا تقرره الإرادة أو الاختيار، أي حالة استجابتنا للآخرين، وحتى حالة مسؤوليتنا عنهم. وهي تعني بين أشياء أخرى أن هذا الإحساس يشخص غياب الحرية، وعلى نحو متناقض أننا على وفق هذا الاحساس الذي لا خيار لنا فيه نصبح مسؤولين عن الآخرين.

بالطبع ليس من السهل في البداية فهم الطريقة التي ينتقل بها ليفيناس من الادعاء أن للبشر تجاه الآخرين حساسية "ما قبل أنطولوجية" لا خيار لهم فيها إلى الادعاء أن هذه الحساسية تشكّل أساس مسؤوليتنا

تجاه الآخرين. وهو يقرّ بوضوح كامل أن هذه الحساسية الأولية تعدّ "اضطهاداً" تحديداً لأنها غير مرغوب فيها على وجه التحديد، ولأننا خاضعون خضوعاً جذرياً لأثر ما يفعله الآخرون بنا، ولعدم وجود إمكانية استبدال تضع بدل هذه الحساسية فعلاً يصدر عن الإرادة أو عن ممارسة الحرية. لقد تعودنا على القول إننا مسؤولون عمّا فعلناه فقط، أي ما يمكن تعقّب أصله في نوايانا وأفعالنا. وليفيناس يرفض هذا الرأي، مدعياً أن ربط المسؤولية بالحرية أمر خاطئ. أنا أتحمل المسؤولية بفضل ما يقع تأثيره عليّ من أفعال، لكني لا أتحمل المسؤولية بفضل ما يقع تأثيره عليّ إذا كنا نقصد بالـ"مسؤولية" لوم النفس على الانتهاكات التي ترتكب بحقنا. على العكس، لست مسؤولة بفضل أفعالي ابتداءً، ولكن بفضل العلاقة مع الآخر التي تتأسس على مستوى إحساسي الأول الذي لا يقبل الإلغاء، سلبيتي السابقة على أية إمكانية فعلٍ أو اختيار.

يوضح ليفيناس أن المسؤولية في هذه البرهة ليست نوعاً من توبيخ الذات ولا هي مفهوم فخم عن أفعالي الخاصة بوصفها مؤثراً سببياً على الآخرين. بالأحرى، إن قدرتي على أن **أقع تحت تأثير** فعل الآخرين تورّطني في علاقة مسؤولية. ويحدث ذلك عن طريق ما يسميه ليفيناس "الاستبدال" الذي بوساطته تُفهم الـ"أنا" بوصفها مُطوّقة بالآخر، بالغيرية، منذ البداية. وهو يكتب:

"المسألة هنا ليست مسألة إهانة الذات، كما لو أن المعاناة بحد ذاتها... قوة سحرية توفر التكفير. ولكن لأني أتعرض للانتهاك في المعاناة، وفي الصدمة الأصلية والعودة إلى الذات، حيث أكون مسؤولاً عمّا لم أشأ، مسؤولاً على نحو مطلق عن الاضطهاد الذي يقعُ عليّ" (أ، 90).

ويستمر ليصف الذات التي تتعرض للانتهاك بوصفها تمتلئ "إلى حد استبدالها بكل ما يَدفعك إلى هذا اللامكان." (إ، 90). هنالك شيء يدفعني لا علاقة له بي، و"الأنا الخاضعة للتأثير" تنشأ تحديداً في تجربة التعرّض للدفع بهذا الشكل، بوصفها نتاجاً لها. إن السلبية المطلقة التي تسم "حالة التعرض للدفع" هي نوع من الاضطهاد والانتهاك، لا لأنني أُعامل معاملةً سيئة، ولكن لأني أُعامل على نحو أحادي؛ والـ"أنا" السابقة للتخلّق التي هي أنا لا تعدو في هذه النقطة حساسية جذرية خاضعة لتماس مباشر يأتي من الآخر. إن كنت لا أتحمل المسؤولية إلا بوساطة تعرّضي لأثر فعل الآخر، فذلك لأن الـ"أنا" تأتي إلى الوجود ابتداء بوصفها "أنا خاضعة للتأثير"، وهذا التماس الأولي هو بالفعل ومنذ البداية استدعاء أخلاقي.

كيف يدخل الاستبدال الصورة؟ يبدو أن ما يضطهدني يأتي ليحل محل الـ"أنا". ذلك الذي يضطهدني يأتي بي إلى الوجود، يترك أثره عليّ، وبالتالي يحثّني، يبث فيّ الحيوية باتجاه الأنطولوجيا في لحظة الاضطهاد. لا يوحي هذا بأني أقع تحت تأثير الفعل على نحو أحادي من الخارج، ولكن أن هذا "الوقوع تحت التأثير" يدشن إحساساً بي يكون منذ البداية إحساساً بالآخر. أقع تحت تأثير الفعل بوصفي الموضوع المفعول به لفعل الآخر، وذاتي تتشكل ابتداءً داخل تلك المفعولية. إن الشكل الذي يتخذه الاضطهاد هو الاستبدال ذاته: شيء ما يضعُ نفسه في مكاني، وتنشأ "أنا" لا تستطيع فهم مكانها إلا بوصفه هذا المكان الذي يشغله شخص آخر بالفعل. لا أكون إذن في البداية مضطهداً بل مُحاصر مُحتل.

إن كان ثمة شيء يحلّ محلي أو يشغل مكاني، فإن ذلك لا يعني

أنه يأتي إلى الوجود حيث كنتُ ذات مرة من قبل، ولا أنني لم أعد موجودة، ولا أنني قد ذُبت في العدم بفضل استبدالي بطريقة ما. الأحرى، أن الاستبدال ينطوي على حدوث حالة متعدية لا تقبل الرد، حدوث استبدال هو أكثر من فعل مفرد، إنه حدوث متواصل طوال الوقت (ب و، 117). بينما يوحي "الاضطهاد" أن شيئاً ما يؤثر فيّ من الخارج، يوحي "الاستبدال" أن شيئاً ما يحلّ محلي، أو الأفضل القول إنه منخرط في عملية الاستحواذ على مكاني دائماً. ويعني "أن أكون رهينة" أن شيئاً ما يطوقني، يمسّني بطريقة لا تسمح لي بالتحرر. بل هو يثير احتمال أن تكون ثمة فدية عني لابد أن يدفعها شخص ما في مكان ما (ولكن لسوء الحظ، بحسب المزاج الكافكوي، لم يعد ذلك الشخص موجوداً أو أن ما لديه من عملة قد فات أوانها).

من المهم أن نلاحظ أن ليفيناس لا يكتفي هنا بالقول إن العلاقات الأولية مؤذية أو فظيعة؛ بل يقول ببساطة إننا في أكثر المستويات أساسية نقع تحت تأثير الآخرين بطرق لا سيطرة لنا عليها، وإن هذه السلبية، التأثرية، وحالة التعرض للتماس تدشن مَن نحن. إن أشارات ليفيناس إلى تشكّل الذات لا تشير إلى الطفولة (ولابلانش يبدو على حق في أن الطفولة لا تعدّ عاملاً مؤثراً لدى ليفيناس) ولا تقدّم عرضاً تعاقبياً؛ بل يمكن أن تفهم الحالة على أنها تزامن متواتر إلى ما لانهاية.

أهم الأمور قاطبة أن حالة التعرض للتماس هذه هي "مخاطبة" من نوع ما أيضاً. يمكن للمرء أن يجادل أنها صوتُ لا أحد، صوتُ الرب، مفهومٌ على أنه لا نهائي وما قبل أنطولوجي، يعلن عن نفسه في "وجه" الآخر. يتفق هذا بالتأكيد مع الكثير من دعاوى ليفيناس عن المخاطبة الأولية. لكننا سنتعامل بحسب غاياتنا مع الآخر لدى لفينياس بوصفه

ينتمي إلى بنية ثنائية مثالية للحياة الاجتماعية. "تخاطبني" أفعال الآخر بمعنى أن هذه الأفعال تنتمي إلى آخر لا يقبل الاختزال، "وجهه" يتقدم نحوي بمطلب أخلاقي. يمكن أن نقول "حتى الآخر الذي يعاملني بوحشية له وجه" وهو ما سيلتقط صعوبة الابقاء على استجابة أخلاقية تجاه أولئك الذين يسببون لنا الأذى. لكن مطلب ليفيناس يتمادى إلى ما هو أبعد من ذلك: "الآخر الذي يضطهدني تحديداً يمتلك وجهاً". وفضلاً عن ذلك، فالوجه يستدير نحوي، يقرّر فرديتي عبر مخاطبته. بينما فِعْلُ الآخر المؤثر عليّ يدشنني أو يعيد تدشيني عبر الاستبدال، فإن وجه الآخر يخاطبني بطريقة فريدة، لا تقبل الاختزال، لا تقبل الاستبدال. وهكذا فإن المسؤولية لا تنشأ مع الـ"أنا" ولكن مع تلك الأنا المفعولية الخاضعة للتأثير: "من يتحمّل معاناة الآخرين في النهاية إن لم يكن الكائن الذي يقول "أنا الخاضع للتأثير" [Moi]؟"(1)

سيكون من المقبول الافتراض أن هذا الإحساس الأولي بفعل الآخر ووجهه، هذه المشاعر المتضاربة تجاه مخاطبة غير مرغوب فيها، هو ما يكوّن انكشافنا للأذى ومسؤوليتنا تجاه الآخر. وهذا الإحساس مورد أخلاقي لأنه يؤسس على وجه التحديد ضعف موقفنا أو انكشافنا تجاه ما يسميه لفيناس "الجراح والانتهاكات". وهذه المشاعر بحسب

---

(1) . عمانوئيل ليفيناس، "الحرية الصعبة: مقالات في اليهودية" ت: سين هاند Difficult Freedom: Essays on Judaism, trans. Sean Hand (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990), 89; Difficile Liberte´: Essais sur le judaı¨sme (Paris: Albin Michel, 1976)). سأشير إليه هنا بالرمز "ح ص". أتوسع أكثر في تناول هذا النص في مقال غير منشور بعنوان "ما قبل تاريخ ما بعد الصهيونية: تناقضات الشمولية اليهودية" "Prehistories of Postzionism: The Paradoxes of Jewish Universalism".

رأيه "دالة على المسؤولية نفسها". المهم أن حالة الاستبدال التي تأتي بنا إلى الوجود تؤسسنا بالرغم من ذلك بوصفنا نتمتع بالفرادة ويتعذر استبدالنا في علاقتنا مع المطلب الأخلاقي الذي يضعه على كاهلنا الآخرون: "تُستحضر الذات بوصفها عصية على الاستبدال، بوصفها مكرّسة للآخرين، دون أن تكون قادرة على الاستقالة، وبالتالي بوصفها مُجسّدة لكي تمنح نفسها، تُعاني وتُعطي" (ب و، 105).

لولا هذا الانكشاف للانتهاك ما استطعنا الاستجابة لمطلب المسؤولية تجاه الآخر. من المهم أن نتذكر أن الصيغة التي قدمها ليفيناس قد غيّرت طريقتنا المعتادة في التفكير بالمسؤولية. **نحن لا نتحمل المسؤولية عن أفعال الآخر كما لو كنا نحن من قام بها.** على العكس، نحن نؤكد اللاحرية في قلب علاقاتنا. لا أستطيع أن أتنصل من علاقتي مع الآخر، مهما فعل الآخر، ومهما كنتُ أريد. في الواقع، ليست المسؤولية مسألة بلورة إرادة، ولكنها الاستفادة من استعداد للتأثر لا يخضع للإرادة كمورد يساعده على الاستجابة للآخر. مهما فعل فإنه يتوجه نحوي بمطلب أخلاقي، له "وجه" يضطرني للاستجابة له؛ بمعنى أن ثمة علاقة لم أخترها قط تمنعني من الثأر.

إن مما يثير السخط على نحو ما هو أن أكون مسؤولة أخلاقياً تجاه مَن لم أختر من الناس. لكن ليفيناس ينبهنا هنا على خطوط مسؤولية تسبق أيّ خيار ممكن وتتخلله. هنالك حالات تثير فيها الاستجابة لـ"وجه" الآخر مشاعر فظيعة، مستحيلة، وفيها تكون الرغبة بالثأر الإجرامي طاغية. لكن العلاقة الأولوية مع الآخر المنفلتة من سيطرة الإرادة تلزمنا بالكفّ عن كل من النزوع إلى فرض الإرادة وعن العدوانية المتهورة المنغرسة في الغايات الأنانوية الساعية إلى حفظ

الذات. لذلك فإن "الوجه" ينقل منعاً هائلاً ضد العدوان الذي يستهدف المضطهِد [بكسر الهاء]. يكتب ليفيناس في "**الأخلاق والروح**":

" الوجه من جانبه لا تُنتَهك حرمته: هاتان العينان، اللتان لا حماية لهما على الإطلاق، أكثر أجزاء الجسد الإنساني عُرياً، تقدّمان بالرغم من ذلك مقاومة مطلقة للتملك، مقاومة مطلقة منقوشٌ عليها غواية القتل... الآخر هو الكائن الوحيد الذي يمكن للمرء أن يشعر بدافع لقتله. الدافع للقتل واستحالة القتل يشكّلان رؤيا الوجه نفسها. أن ترى وجهاً هو أن تسمع بالفعل قول "لا تقتلْ"، وأن تسمع "لا تقتلْ" يعني أن تسمع "العدالة الاجتماعية" (ح ص، 8).

إذا كان "اضطهاد" الآخر لنا يشير إلى مجموعة من الأفعال المفروضة علينا ضد إرادتنا على نحو أحادي، فإن للمصطلح معنى حرفياً أشد لدى ليفيناس عندما يتكلم عن الإصابات ثم عن القتل الجماعي النازي. يكتب ليفيناس على نحو مذهل أن الأخلاقي في صدمة الاضطهاد يتمثل في "النقلة من التعرض للانتهاك إلى المسؤولية عمن يمارس الاضطهاد... من المعاناة إلى التكفير عن الآخر" (ب و، 111). لذلك تنشأ المسؤولية بوصفها مطلباً يقع على عاتق من يتعرض للاضطهاد، ومصيبتها المركزية حسم قرار ممارسة القتل رداً على الاضطهاد أم لا. يمكن القول إنها الحالة الحدّيّة لتحريم القتل، الحالة التي يكون تبرير القتل معها في أشد درجاته معقولية. تأمل ليفيناس عام 1971 معنى الهولوكوست بالنسبة لتأملاته في الاضطهاد والمسؤولية. إنه يعي بالتأكيد أن اشتقاق المسؤولية من الاضطهاد يكرر على نحو خطر صدى الدعوات التي تلوم اليهود والضحايا الآخرين لجرائم القتل الجماعي النازية على مصائرهم. يرفض ليفيناس هذا الرأي

بوضوح. لكنه يؤسس الاضطهاد بالفعل بوصفه مطلباً أخلاقياً وفرصة أخلاقية. وهو يموقع الرابطة الخاصة للاضطهاد والمسؤولية في صُلب اليهودية، بل حتى يرى أنها جوهر إسرائيل. وهو يشير بكلمة "إسرائيل" إشارة غامضة إلى معنيي الكلمة: الشعب اليهودي وأرض فلسطين. يؤكد على نحو يثير الخلاف أن:

" الجوهر الأقصى لإسرائيل مستمدٌ من ميلها الفطري [inne´e] إلى التضحية اللاإرادية، من انكشافها للاضطهاد. ولسنا بحاجة إلى التفكير في التكفير الباطني الذي يمكن أن تحققه بوصفها مضيِّفاً. أن تتعرض للاضطهاد، أن تكون مذنباً دون أن ترتكب أية جريمة، ليس خطيئة أصلية، لكنه الوجه الآخر للمسؤولية الشاملة، المسؤولية تجاه الآخر [l'Autre] وهي أكثر قِدماً من أية خطيئة. إنها شمولية لا مرئية! إنه الوجه الآخر للاختيار الذي يقدّم **الذات الخاضعة للتأثير** [moi] قبل أن تكون حرّة في قبول حالة اختيارها. ويُترك **الأمر للآخرين** إن كانوا يرغبون في الاستفادة منها [*abuster*]. وأمر تثبيت حدود هذه المسؤولية أو ادعاء المسؤولية الكاملة يُترك **للذات** الحرة **الخاضعة للتأثير** [*moi* libre]. لكنها لن تتمكن من ذلك إلا باسم المسؤولية الأصلية، باسم هذه اليهودية" (ح ص، 225).

يتسم هذا المقطع بالتعقيد والاشكالية لأسباب عديدة، ليس أقلها العلاقة المباشرة التي يرسمها ليفيناس بين معاناة اليهود في ظل النازية ومعاناة اسرائيل، مفهومة على أنها أرض وشعب، من عام 1948 إلى عام 1971 العام الذي كُتب فيه هذا. أن يساوى مصير إسرائيل بمصير اليهود أمر خلافي بحد ذاته كونه يستبعد كلاً من تقليدَيْ الشتات واللاصهيونية من اليهودية. كما أن الأشد ثبوتاً الخطأ الواضح في الادعاء أن دولة

إسرائيل وحدها عانت من الاضطهاد خلال هذه السنوات، إذا تذكرنا الطرد القسري لأكثر من سبعمئة ألف فلسطيني من ديارهم وقراهم عام 1948 وحده، فضلاً عن مصائب الحرب والاحتلال. من الغريب أن ينتزع ليفيناس "الاضطهاد" هنا من تمظهراته التاريخية الملموسة، ليؤسّسه جوهراً لازمنياً لليهودية كما يبدو. إذا صح هذا، فإن أي جدل تاريخي مضاد يمكن أن يُدحض على أسس تعريفية حسب: "لا يمكن لليهود أن يُوقِعوا الاضطهاد بأحد ما داموا من حيث التعريف هم المضطهدون." إن نسبة الاضطهاد بهذا الشكل إلى ما تعاني منه "إسرائيل" يتعشق مع رأيه عن البنية ما قبل الأنطولوجية للذات. إذا كان اليهود يُعدّون "مختارين" لأنهم حملة الرسالة الشمولية، و"الشامل" بحسب ليفيناس هو الهيكلة التدشينية للذات بوساطة الاضطهاد والمطلب الأخلاقي، إذن فإن اليهودي يصبح النموذج والبرهة الدالة على الاضطهاد ما قبل الأنطولوجي. المشكلة بالطبع أن "اليهودي" مقولة تنتمي إلى أنطولوجيا متأسسة ثقافياً (ما لم تكن اسماً دالاً على بلوغ المطلق نفسه)، لذلك فإذا ما حافظ اليهودي على مكانة "اختيارية" في علاقته مع الاستجابة الأخلاقية، يكون ليفيناس قد خلط خلطاً تاماً ماقبل الأنطولوجي بالأنطولوجي. ليس اليهودي جزءاً من الأنطولوجيا أو التاريخ، ومع ذلك فإن ليفيناس وهو يقوم بهذا الاستثناء يتقدم بمطالب تتعلق بدور إسرائيل، منظوراً إليها نظرة تاريخية، بوصفها المُضطهَدة على مدى الدهر وحصراً. يصبح هذا الخلط نفسه بين الميدانين جلياً في سياقات أخرى حيث يدّعي ليفيناس بنزعة عنصرية سمجة أن اليهودية والمسيحية يمثلان الشرطين المسبقين ثقافياً ودينياً للعلائقية الأخلاقية نفسها ويحذّر من "صعود جماهير آسيوية لا حصر

لها [des masses innombrables des peuples asiatiques] وشعوب ضعيفة التطور تهدد المصداقية التي تأسست حديثاً" (ح ص، 165) للشمولية اليهودية. وهو ما يردد بدوره صدى تحذيره من أن الأخلاق لا يمكن أن تستند إلى «ثقافات غريبة»

لن أكشف عن خلافي التام مع جدله هنا (وهو معقد وعنيد)، لكني أودّ أن أؤكد على أن هنالك تذبذباً لدى ليفيناس بين المعنى ما قبل الأنطولوجي للاضطهاد وهو يرتبط مع تماسّ يقع قبل أية أنطولوجيا والمعنى الأنطولوجي التام الذي يأتي ليعرّف "جوهر" شعب ما. بالمثل، فإنه يقوم عبر تراكب يضيفه إلى نهاية المقطع، بضمّ "اسم المسؤولية الأصلية" إلى "اسم هذه اليهودية"، وهي نقطة يبدو معها واضحاً أن هذه المسؤولية الأصلية، وبالتالي ما قبل الأنطولوجية، هي نفسها جوهر اليهودية. إن صح أن هذا الملمح يميّز اليهودية على نحو خاص، فإنه لا يمكن أن يكون ملمحاً يميز كل الأديان، وهو لا يدع مجالاً للشك في هذا عندما يحذّر من كل التقاليد الدينية التي تفشل في الإحالة إلى تاريخ القديسين وإلى إبراهيم، وإسحق، ويعقوب (ح ص، 165). بالرغم من أننا نتلقّى عبر العرض الذي يقدّمه وصفاً غير قابل للتصديق وشائناً للشعب اليهودي وقد تمّت مماهاته على نحو يثير الجدل مع إسرائيل وصُوِّر على أنه المضطهد الوحيد الذي لا يمكن له أن يمارس الاضطهاد أبداً، فإن بإمكاننا قراءة وصفه هذا ضده هو فنتوصل إلى نتيجة مختلفة. في الواقع، تحمل كلمات ليفيناس هنا جراحاً وانتهاكات، وهي تشكل معضلة أخلاقية لمن يقرأها. بالرغم من أنه يسعى إلى تكريس تقليد ديني معطى على أنه الشرط المسبق للمسؤولية الأخلاقية، وبالتالي يقدّم بقية التقاليد على أنها تهديدات

للأخلاقية، فإن مما له مغزى بالنسبة لنا الإصرار هنا على وجه التحديد على اللقاء وجهاً لوجه في المكان الذي يدعي ليفيناس أن اللقاء متعذرٌ فيه. فضلاً عن ذلك، بالرغم من أنه يجرحنا هنا، أو ربما لأنه يجرحنا تحديداً، فإننا مسؤولون عنه، حتى عندما يثبت أن علاقتنا به مؤلمة في عدم تبادليتها.

هو يقول لنا إن كوننا مضطهدين هو الوجه الآخر للمسؤولية تجاه الآخر. الاثنان مرتبطان على نحو جذري، ويمكن لنا رؤية المعادل الموضوعي لهذا في التكافؤ المزدوج للوجه: "غواية القتل واستحالة القتل هما مكوّنا رؤيا الوجه نفسها." يمكن أن يقود التعرض للاضطهاد إلى القتل كاستجابة، بل حتى إزاحة العدوان المهلك باتجاه من لم يرتكبوا الأضرار التي يسعى المرء للثأر منها بأي شكل من الأشكال. لكن لفيناس يرى أن مطلباً أخلاقياً ينشأ من أنسنة الوجه تحديداً: هذا الشخص الذي أجد ما يدفعني إلى قتله دفاعاً عن النفس هو "شخص" يتقدم نحوي بدعوى، يمنعني من ممارسة الاضطهاد بالمقابل. بالطبع هنالك فرق عند الجدال أن المسؤولية تنشأ من حالة التعرض للاضطهاد؛ ذلك ادعاء قوي ومضاد للحدس، خصوصاً عندما لا تعني المسؤولية تعريف المرء نفسه على أنه السبب في الأذى الذي صدر عن الآخر. لكن الجدال أن أية مجموعة من الناس متشكّلة تاريخياً يمكن أن تكون من حيث التعريف خاضعة للاضطهاد دائماً دون أن تمارسه إطلاقاً أمرٌ لا يخلط المستويين الأنطولوجي وما قبل الأنطولوجي حسب، لكنه يبيح لامسؤولية مرفوضة وعودةً بلا قيود إلى العدوان باسم "الدفاع عن النفس". في الواقع، يمتلك اليهود تاريخاً ثقافياً معقداً يتضمن معاناتهم من العداء للسامية، والمذابح، ومعسكرات الاعتقال

التي لقي فيها أكثر من ستة ملايين حتفهم. إلا أن هنالك أيضاً تاريخ التقاليد الدينية والثقافية القائمة، والعديد منها سابق على الصهيونية، وهنالك تاريخٌ خضع لمناقشات خلافية أكثر مما يُقرّ به عادة للعلاقة مع إسرائيل بوصفها مثالاً معقداً. إن القول إن الاضطهاد هو جوهر اليهودية لا يكتفي بإلغاء الفاعلية والعدوان الذي يُرتكب باسم اليهودية لكنه يسد الطريق على تحليل ثقافي وتاريخي معقد ومحدد بالضرورة عبر العودة إلى حالة ما قبل أنطولوجية فريدة، حالة يتم تقديمها، وقد فُهمت بوصفها شاملة، على أنها العابر للتاريخي وما يُعرِّف حقيقة الشعب اليهودي.

يصعب للعقل استحضار الميدان "ما قبل الأنطولوجي" الذي يشير إليه ليفيناس (والذي يقول عنه إن أي تمثيل له سيكون "خيانة")، ما دام يبدو مندفعاً نحو الأنطولوجي ليترك آثاره عليه. وهو يعدّ أي تمثيل متناه خيانة للانهائية التي يمثلها، لكن التمثيلات تحمل أثر اللانهائي بالفعل. يحدث "تدشين" الذات عبر التماس الذي يتم فيه توصيل مطلب أخلاقي لا نهائي. ولكن هذا المشهد يتعذر سرده في الزمان؛ إنه يتواتر عبر الزمان وينتمي إلى نظام يختلف عن نظام الزمان. ومن الطريف عند هذه النقطة أن نستحضر نقد لابلانش الموجز لليفيناس. وقد تركّز على عجز موقع ليفيناس عن تقديم وصف للتكوّن التعاقبي للذات الإنسانية. بينما يقدم ليفيناس تفسيره لتدشين "الأنا الخاضعة للتأثير" عبر مشهد أولي مُدرك إدراكاً تزامنياً يتعلق بالتماس ما قبل الأنطولوجي، فإن لابلانش يهتم بالوليد، والقمع الأولي، وتشكيل مصادر الموضوع التي تصبح المولّد الداخلي للنوازع وعتمتها المتواترة. مع ذلك فإنهما يريان كلاهما أن الأوليّ أو بصمة الآخر هو

الأساس التدشيني، ولا وجود لتشكّل "الأنا الخاضعة للتأثير" خارج هذا التماس السلبي أصلاً وخارج الاستجابة المتشكلة في بوتقة تلك السلبية.

طفل لابلانش الوليد "تربكه" غواية عامة يفرضها عليه عالم البالغين ذو الطابع الجنسي، بينما هو عاجز عن تسلم "الرسائل" الجنسية التي تتحول، بشكلها الملغز والعصي على الفهم، إلى داخله بصيغة دينامية معتمة في أشد نوازعها الأولية. يتمظهر المطلب الجنسي الملغز لعالم البالغين بوصفه المطلب الجنسي الملغز لدوافعي ونوازعي. وتتشكل الدوافع نتيجة لهذا التماس مع العالم، وهو ما يعني بالتالي ألا وجود لأنا جاهزة مزودة بدوافعها الداخلية الخاصة: هنالك داخلية حسب، وأنا نتاج إحالة الدوال الملغزة التي تنشأ في العالم الثقافي الأوسع إلى داخلي. لا تنشأ "الأنا الخاضعة للتأثير" لدى ليفيناس عبر الغواية بل عبر الإدانة والاضطهاد، وبالرغم من أن إمكانية أن تكون الاستجابة لهذا السيناريو عدوانية ومهلكة، إلا أنها تبقى تقترن باستجابة أخلاقية تبدو قائمة هناك منذ البداية، لها ملمح تكويني يتعلق بالحساسية الإنسانية الأولية تجاه الآخر.

لا ينسجم موقع ليفيناس في نهاية المطاف مع موقع التحليل النفسي، بالرغم من أن هذا الاضطهاد الأولي الذي يقول به قد يبدو موازياً لفكرة لابلانش عن مُخاطبةٍ أوليةٍ تُسبّب الإرباك. يؤكد لابلانش أن من المتعذر فهم اللاوعي على أنه لاوعي "خاص بي"، شيء يمكن أن يُعزى إلى أنا خاضعة للتأثير موجودة مسبقاً بالفعل، شيء يمكن أن يتحول إلى وعي أو حتى إلى أنا. لا يبدو هذا منسجماً مع الكاريكاتير الذي يقدّمه ليفيناس للتحليل النفسي، خصوصاً عندما يمضي إلى

القول إن افتراض اللاوعي لن يجدي نفعاً. قد نتوقع أن ما يقوله يتعلق بنوع الموقع الذي بقينا نقرأ عنه لدى لابلانش. يلاحظ ليفيناس أن "الجانب القريب" من الوعي ليس هو اللاوعي؛ "إن اللاوعي، في سرّيته، يتدرب على اللعبة التي مسرحها الوعي، أي لعبة البحث عن المعنى والحقيقة بوصفها بحثاً عن الذات" (أ، 83). يرى لابلانش أن لا وجود لاستعادة الوعي الذاتي. ومن المؤكد ألاّ وجود أيضاً، بحسب لابلانش، لتحويل الهو أو اللاوعي إلى أنا أو وعي، ويبقى هذا جوهر صراعه مع أشكال سايكلوجيا الأنا التي تسعى إلى هذه الأهداف على وجه التحديد. وعي الذات يبقى دائماً مدفوعاً، بشكل حرفي تام، بفعل غيرية تحولت إلى الداخل، مجموعة من الدوال الملغزة التي تنبض في أعماقنا بطرق تجعلنا غرباء تجاه أنفسنا على نحو دائم وجزئي.

بالرغم من أن لابلانش وليفيناس كليهما مقتنع بالأفكار الخاصة بسلبيتنا الأولية ويتعرف على الآخر في استهلال "الأنا الخاضعة للتأثير"، فإن الاختلافات بينهما مهمة. إن أمعنا النظر، على سبيل المثال، في تفسير لابلانش للدافع نجد أنه بحسب ما يراه يبتدئ ويتهيكل بفعل الدال الملغز. ونحن لا نستطيع أن نقرر بوضوح إن كان الدافع فاعلاً عند وقوع الصدمة الأولية. ولكن يبدو أن الاستبدال لا يقع إلا بفضل الصدمة، وهذا الاستبدال هو الذي يدشّن الدافع ويعزله عن حالته البيولوجية في حدّها الأدنى، مفهوماً على أنه "غريزة".[1] إذا كان هنالك بحسب لابلانش عجز أولي في وجه الرسائل الجنسية

---

(1) . جان لابلانش، "الحياة والموت في التحليل النفسي"، ت: جيفري مهلمان Life and Death in Psychoanalysis, trans. Jeffrey Mehlman (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985).

الملغزة المرحّلة من عالم البالغين، يرسّب كبتاً أولياً وتحويلاً للدال الملغز إلى الداخل، فإن ذلك يعني أن قابلية التأثر الأولية هذه لا تكون "سلبية" وحسب. ستكون في الواقع عاجزة، قلقة، مذعورة، مرتبكة ثم راغبة في نهاية المطاف. هنالك بكلمات أخرى مدى من الاستجابات العاطفية التي تحدث في لحظة وقوع التماس.

لا يستطيع ليفيناس أن يكيّف فكرة مجموعة من الحاجات والدوافع الأولية، بالرغم من أنه يومئ باتجاه فكرة أولية عن العدوان والدافع المُهلك عندما يقرّ أن قتل الآخر هو الغواية التي يجب أن تعمل الأخلاق على الضد منها. ولكن هذه العواطف الأولية بالنسبة لكل من لابلانش وليفيناس، سواء أكانت عدواناً أم دافعاً، هي نتائج لتماسّنا القبلي مع الآخر، ولذلك فهي "ثانوية" دائماً بهذا المعنى. بينما يؤكد ليفيناس سلبية أولية ترتبط مع الاستجابة الأخلاقية بعرى لا تنفصم، يصرّ لابلانش أن هنالك لُحمة أولية لا تنفصل بين الانطباع الحسي والدافع. بحسب لابلانش يبعث عالم البالغين رسائل ملغزة مربكة للأطفال، ينتج عنها إحساسٌ بالعجز ورغبة في السيادة. لكن هذه الرسائل ليست سمة ثابتة ببساطة. إن الدافع يسجلها ويقبلها فتدخل في الأشكال اللاحقة التي يتخذها. وهذه منطقة حرجة ما دام سيكون من الخطأ أن نعدّ الأطفال مسؤولين عن الرسائل التي يتسلمونها. هذه الرسائل تصل دائماً دونما طلب من الوليد أو الطفل لأول مرة. ومع ذلك يصبح الصراع، ومهمة الشخص المُتخلّق، فهمها والعثور على مكان لها، ثم عند النضج التوافق مع حقيقة أنها سُجّلت في مستويات لا يتمتع الوعي بقدرة كاملة على استعادتها.

هل يمكن القول إن تجربة التعرض لضغوط تعمل على الضد

من إرادة المرء منذ البداية يصعّد الإحساس بالمسؤولية؟ هل نحن ندمر، ربما دون أن نعلم، إمكانية الفاعلية بكل كلامنا هذا عن كوننا مستسلمين، متهيكلين، عُرضة للمخاطبة؟ نحن نعاني في تجربة البلوغ دون شك من كل أنواع إيقاع الضرر، وحتى الانتهاكات. وهي تكشف شيئاً من ضعفنا وحساسيتنا الأوليين، ويمكن لها أن تستدعي تجارب أولية بطرق صادمة إلى هذا الحد أو ذاك. هل تشكّل مثل هذه التجارب الأساس للإحساس بالمسؤولية؟ بأي معنى يمكن لنا أن نفهم نشوء إحساس عال بالمسؤولية من تجربة تعرّض للأذى أو الانتهاك؟

دعونا ننظر لبُرهة في أن ما أقول عن "المسؤولية" لا يعني حساً خلقياً عالياً يتكون ببساطة من تحويل الغضب إلى الداخل وتعزيز الأنا الأعلى. ولا هو يشير إلى إحساس بالذنب يسعى المرء بدافع منه إلى العثور على سبب في ذاته لما يعانى منه. هذه بالتأكيد استجابات ممكنة وشائعة للأذى والعنف، لكنها جميعاً استجابات تُصعّد من الانعكاسية، وتعزّز الذات ودعاواها بالاكتفاء الذاتي، ومركزيتها وأهميتها التي لا غنى عنها لحقل تجربتها. الضمير المُثقل شكلٌ من النرجسية السلبية، كما أخبرنا كل من فرويد ونيتشه بطرق مختلفة. ولأنه شكلٌ من النرجسية فإنه ينكمش مبتعداً عن الآخر، عن التأثر، والحساسية، والضعف. إن العدد الوافر من أشكال الضمير المثقل التي حلّلها فرويد ونيتشه بمهارة كبيرة يُظهر لنا أن الأشكال الخُلقية من الذاتية تعزّز الدوافع نفسها التي تسعى إلى التخلص منها وتستغلها. فضلاً عن ذلك، فهو يُظهر أن وسيلة الكبت نفسها متشكّلة من هذه الدوافع، إذ هي تخلق دائرية من التكرار العقيم الذي يغذّي به الدافع القانون الذي به يُحرّمه نفسه. ولكن هل هناك تنظير للمسؤولية يتجاوز

الضمير؟ بقدر ما يسحب الضمير المُثقل الذاتَ إلى النرجسية، إلى أي حدّ يكون عمله هذا موجهاً ضد المسؤولية، كونه يعوق العلاقة الأولية مع الغيرية التي بها نكتسب حيويتنا، والتي منها تنشأ إمكانية الاستجابة الأخلاقية؟

ما الذي يمكن أن يعنيه تعرضنا للانتهاك، وإصرارنا على عدم التحلل من الحزن والضعف المقيم عبر لجوء متسرع إلى العنف، وإلى ممارسة اللاعنف في استجابة غير تبادلية أكيدة، بوصفه تجربة في عيشٍ بطريقة مختلفة؟ ما الذي يمكن أن يعنيه أن نرفض في مواجهة العنف الرد بالمثل؟ ربما كان علينا أن نفكر مع ليفيناس أن الحفاظ على الذات ليس هو الهدف الأعلى، وأن الدفاع عن وجهة النظر النرجسية ليس الحاجة النفسية الأكثر إلحاحاً. أن نكون مُعرّضين للتماس بطريقة أولية وضد إرادتنا هو علامة ضعفنا المنكشف ودينونتنا التي لا نستطيع الفكاك منها بإرادتنا. إنها حالة لا دفاع لدينا حيالها إلا الإعلاء من شأن الحياد الاجتماعي للذات مقابل علائقية صعبة وعنيدة بل لا تُحتمل أحياناً. ما الذي يمكن أن يعنيه استخلاص الأخلاق من منطقة غير المرغوب فيه؟ قد يعني أن المرء لا يعيق ذلك الانكشاف الأولي أمام الآخر، ولا يحاول أن يحوّل اللامرغوب فيه إلى مرغوب فيه، ولكن بالأحرى التعامل مع صعوبة تحمل الانكشاف نفسه بوصفه العلامة التي تذكرنا بضعف مشترك ووجود جسدي ومخاطرة مشتركين (حتى عندما لا تعني الصفة "مشترك" لدى ليفيناس "التناسق").

يمكن لنا دائماً القول "آه، لقد تعرضت للعنف، وهو أمر يجيز لي تماماً الردّ تحت يافطة "الدفاع عن النفس". وقد ارتُكبت العديد من الفظائع تحت يافطة "الدفاع عن النفس" وذلك على وجه التحديد لأنها

تحقّق تبريراً خلقياً دائماً يجيز الرد، وهي لا تعرف الحدود ولا يمكن أن تقف عند حد. لقد تمكنت مثل هذه الإستراتيجية من تطوير وسيلة لامتناهية لإعادة تسمية عدوانها معاناة، وبالتالي توفير مبررٍ لامتناه لعدوانها. أو يمكن القول إنني "أنا" أو "نحن" قد أوقعنا هذا العنف بأنفسنا، وبالتالي نفسره بالعودة إلى أفعالنا، كما لو أننا نؤمن بقدرتها الكلية، نؤمن بأن أفعالنا هي سبب كل النتائج الممكنة. في الواقع، يفاقم الذنب من هذا النوع إحساسنا بالقدرة الكلية، وهو يأتي تحت يافطة نقدها نفسها أحياناً. ليس العنف عقوبة عادلة توقع بنا ولا هو ثأر لما نعاني منه. إنه يرسم حدود ضعف جسدي لا نستطيع الإفلات منه، ولا نستطيع حلّه باسم الذات في نهاية المطاف، لكنه يمكن أن يوفر طريقة نفهم بها ألا أحد منا مسوّر من كل الجهات، كامل العزلة، بل نحن داخل جلودنا ممنوحين للآخرين، متاحين بين يدي أحدنا الآخر، واقعين تحت رحمة أحدنا الآخر. وهي حالة ليست من اختيارنا. إنها تشكّل أفق الاختيار، وهي تمثّل أرضية مسؤوليتنا. بهذا المعنى، لسنا مسؤولين عنها، لكنها تخلق الشروط التي بها نتولى المسؤولية. لم نخلقها، ولذلك فإنها مما يجب أن ننتبه لوجوده.

أدورنو: بصدد اكتساب الإنسانية

"سرّ العدالة في الحب إلغاءُ كل الحقوق، ذلك هو ما يومئ إليه الحب بصمت."

أدورنو، **الخُلق الدنيا**

الطريقة التي نستجيب بها للضرر قد تقدّم لنا فرصة التوسع في إقامة منظور أخلاقي أو حتى أن نصبح بشراً. وأدورنو يتصدى لهذه النقطة بطرق عدة. يبدو أنه يتكلم على الأخلاق الخاصة في المقتبس التالي من "الأخلاق الدنيا"، لكن لما يكتبه مضامين سياسية أوسع:

" الشخص الذي يتعرض للإهانة، والاستصغار، يتوفر على تنوير له قوة الألم الممضّ عندما يتوهج في جسده. يصبح واعياً أن في أعماق عمى الحب، الذي يجب أن يبقى منسياً، تحيا مطالبته برفض العمى. لقد أُسيء إليه وهو يستنبط من هذه الإساءة دعوى المطالبة بالحق، لكن عليه في الوقت نفسه أن يتخلى عن حقه، لأن ما يرغب فيه لا يُمكن أن يُمنح إلا في الحرية. في مثل هذه المحنة، يصبح من تعرض للصدّ إنساناً."

قد يبدو أن في الادعاء القائل "في مثل هذه المحنة، يصبح من

تعرض للصدّ إنساناً" عقلنة للضرر أو مديحاً لفضائله. لكني لا أعتقد أن كلاً من أدورنو أو ليفيناس كان معنياً بتقديم مثل هذا المديح. بالأحرى، هما يقبلان حتمية الضرر، وحتمية المحنة الخُلُقية التي تنشأ نتيجة الوقوع ضحية له. على الضد من الداعين إلى أن الأخلاق امتيازٌ مقصور على الأقوياء، يمكن للمرء التصدي لدعوتهم بالقول إن هنالك مفهوماً معيناً للمسؤولية لا يمكن فهمه إلا من وجهة نظر المُتعرّض للضرر. ما الاستجابة للضرر، وهل نصبح، بلغة الشعار السياسي التحوطي لدى اليسار "الشرَّ الذي نستنكره"؟ إذا صح ما يذهب إليه أدورنو " في أعماق عمى الحب... تحيا مطالبته برفض العمى"، يكون عمى الحب استجابة لأولوية العبودية، لحقيقة أننا متورطون منذ البداية في نمط علائقية تتعذر بلورتها كموضوع بلورة تامة، وخاضعون لنظرة تتأملنا ومكشوفون لإدراكها. إن نمط العلائقية هذا، وهو أعمى بالتأكيد، يجعل موقفنا ضعيفاً إزاء الخيانة والخطأ. قد تراودنا أمنية أن نكون كائنات ذات فكر ثاقب حد الكمال. لكن هذا إن صحّ سيكون تنكّراً للطفولة، للتبعية، للعلائقية، لخضوعنا الأوليّ للتأثر؛ سيكون رغبة في محو كل الآثار الناشطة والبنيوية لتشكّلاتنا النفسية وإقامة في التظاهر أننا بالغون يتمتعون بالمعرفة التامة ويمتلكون زمام أمرهم. سنكون، في الواقع، تلك الكائنات التي لا يمكن من حيث التعريف أن تقع في الحب، عمياء فُرض عليها العمى، ضعيفة في مواجهة الدمار، خاضعة للعبودية. إذا كانت استجابتنا للضرر الادعاء أن لنا "الحق" في ألا نعامل بهذه الطريقة، فإننا إنما نعامل حبَّ الآخر بوصفه حقاً مكتسباً لا منحة. وحين يكون منحة تكون له خاصية أنه بلا مسوغ، وهي خاصية لا يمكن تخطّيها. إنها بحسب لغة أدورنو منحة قُدّمت طوعاً.

ولكن هل البديل هو العقد أم الحرية؟ أو، إذا جانب الصواب أن العَقد يضمن الحب فهل يجانب الصواب بالمثل أن نخلص من ذلك إلى أن الحب يُقدّم بحرية تامة؟ في الواقع، لا تنتمي اللاحرية في قلب الحب إلى العَقْد. إن حب الآخر في نهاية المطاف سيكون أعمى بالضرورة حتى في توفره على المعرفة. حقيقة أننا نخضع جميعاً للإجبار في الحب تعني أننا لا نعرف جزئياً سبب ما نشعر به من حب وسبب أن أحكامنا تبقى سيئة دائماً. في الغالب الأعم ما نسميه "حباً" الخضوع لتحكم عتمتنا (وهو السبب الذي يجعل ميلاني كلين Melanie Klein مثلاً تصرّ على أن خيالات إصلاح ما فسد تُهيكل الحب). لكن أدورنو يتخذ في المقطع الوارد آنفا مساراً يجد المرء نفسه فيه ملزماً بادعاء الحق في ألا يتعرض للصدّ وفي مقاومة الإعلان عن هذا الادعاء في الوقت نفسه. يُمكن أن يُقرأ هذا بوصفه تناقضاً يورث الشلل لكني لا أعتقد أن هذا هو مؤدّى كلامه. إنه يشير بالأحرى إلى نموذج رحابة أخلاقية تفهم قوة هذا الادعاء وتقاومها في الوقت نفسه، مقدّماً هذه الإيماءة الملتبسة بوصفها الفعل الأخلاقي نفسه. يسعى المرء إلى حماية نفسه ضد الضرر القادم من الآخر، إلا أن نجاحه في تحصين نفسه من الضرر يمكن أن ينتهي به إلى فقدان إنسانيته. بهذا المعنى نحن نرتكب خطأً عندما نعدّ "حماية الذات" جوهر الإنسانية، إلا إذا أدى بنا هذا الادعاء إلى القول إن "اللاإنساني" يدخل في تكوين الإنساني. أحد المشاكل في إصرارنا على حماية الذات بوصفها أساس الأخلاق أنه يصبح أخلاقاً خالصة للذات، إن لم نقل شكلاً من النرجسية الخُلُقية. في مواصلة المرء التأرجح بين الرغبة في ادعاء الحق ضد مثل هذا الضرر ومقاومته ذلك الادعاء "يكتسب إنسانيته".

كما ترون فإن "اكتساب الإنسانية" ليس بالمهمة الهيّنة، وليس مؤكداً على الدوام موعد تحققه أو إمكانية إنجازه. يبدو أن معنى اكتساب الإنسانية أن نجد أنفسنا في ورطة يتعذر حلها. والواقع أن أدورنو لا يخفي أبداً عجزه عن تعريف الإنساني لنا. إذا كان للإنساني أي معنى فإنه أقرب إلى حركة مزدوجة، حركة نؤكد بها القواعد الخُلُقية لكننا في الوقت ذاته نُخضِع السلطة التي تبيح لنا هذا التأكيد للمساءلة. يكتب أدورنو في آخر محاضرة له عن الخُلُق " نحن بحاجة إلى التشبث بالقواعد الخُلقية، بنقد الذات، بسؤال الخطأ والصواب، لكن علينا في الوقت نفسه أن نتشبث بفكرة إمكانية ارتكاب الخطأ [*Fehlbarkeit*] التي تسم السلطة المنخرطة بثقة في مثل هذا النقد للذات." (م ف أ، 169). ثم يقرر بعد ذلك مباشرة أنه بالرغم مما يبدو من أنه يتكلم عن الخلق فإنه يعبّر أيضاً عن معنى الإنساني:

" لا أميل إلى استخدام مصطلح "الإنسانية" في هذا المفصل لأنه أحد التعبيرات التي تشيّئ وبالتالي تزيّف قضايا حاسمة بمجرد الكلام عنها. عندما دعاني مؤسسو الاتحاد الإنسانوي إلى عضويته، أجبتهم "كان من الممكن أن أنتمي لو أن اسم منتداكم الاتحاد اللاإنساني، لكني لا أستطيع أن أنتمي إلى اتحاد يسمّي نفسه "الإنسانوي"." لذلك إذا كان عليّ أن أستخدم المصطلح هنا فإن جزءاً لا غنى عنه من الإنسانية التي تتأمل نفسها يتمثل في وجوب ألا نسمح لأنفسنا بالانحراف عن الغاية. لا بد من أن يوجد عنصر إصرار على عدم الانحراف [-Unbeir rbarkeit]، على التشبث بقوة بما نعتقد أننا تعلمناه من التجربة، كما أننا نحتاج، من جهة أخرى، إلى عنصر لا يتعلق بالنقد الذاتي حسب، ولكن بنقد ذلك الشيء الصلب والعنيد (-an jenem Starren und Uner

bittlichen) الذي يقيم فينا. بكلمات أخرى، المطلوب قبل كل شيء أن نعي قابليتنا على ارتكاب الخطأ." (م ف أ، 169)

هنالك إذن شيء عنيد يقيم داخلنا، يتخذنا مكاناً لإقامته، لا نعرفه، وهو السبب في أننا معرضون لارتكاب الخطأ. نستطيع القول، من جانب، إن على كل إنسان مكافحة استعداده لارتكاب الخطأ. لكن يبدو أن ما يوحي به أدورنو أن ثمة في إمكانية ارتكاب الخطأ هذه شيئاً يجعل الكلام عن الإنساني، وادعاء الإنساني، صعباً، وربما كان الأحرى أن يُفهم على أنه "اللاإنساني". عندما يكتب بعد أسطر قليلة، "يوجد الظلم الحقيقي دائماً في صُلب النقطة التي تصطف بها إلى جانب الحق وترى أن الآخرين على باطل" (م ف أ، 169)، إنه يموضع الخُلُق في جهة الامتناع، في "رفض الالتحاق بالركب"، وهو بذلك يقف على الضد من مفهوم هيدغر عن العزم *Entschlossenheit* موحياً أن الخلق تتمثل في الامتناع عن تأكيد الذات. يصوّر أودرادك بطل كافكا مثل هذا الدحض لهيدجر المبكر.[1] ذلك "المخلوق" أو "الشيء" الذي يشبه بكرة خيوط ولكنه كما يبدو ابن الراوي أيضاً، لا يكاد يحسن التوازن على نقطتين، فهو يتدحرج ويتدحرج إلى أسفل السلالم بحركة لانهائية هو بالتأكيد صورة للكائن اللاإنساني الذي تبث اللاإنسانية الحيوية فيه على نحو غريب، لضحكته وقع "حفيف أوراق الشجر"، ومكانته

(1) . انظر أيضا مناقشة أدورنو لحكاية كافكا في ثيودور أدورنو وولتر بنيامين، المراسلات الكاملة 1928 1940، تحرير: هنري لونتز، ت: نيكولاس ووكر Theodor W. Adorno and Walter Benjamin, The Complete Correspondence, 1928–1940, ed. Henri Lonitz, trans. Nicholas Walker (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 68–70; Adorno–Benjamin Briefwechsel, 1928–1940, ed. Henri Lonitz (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 93–96.

الإنسانية قلقة على نحو جذري. يفهم أدورنو هذه الشخصية من كافكا على أنها تخضع لشرط نوع معين من فتشية السلع، يتحول فيها الأشخاص إلى أشياء ويصبحون وافري الحيوية بطرق غريبة. بالنسبة لأدورنو يقلب أودرادك فعلياً عقيدة هيدجر المبكرة على رأسها، وهو يكرر بذلك ما فعل ماركس بهيغل، من حيث تحوّله إلى إيماءة تطرح جانباً فكرة الإرادة أو Entschlossenheit التي بها يُعرَّف الإنساني.

إذا ما كانت الصياغة الوجودية المبكرة تُعرّف الإنساني بأنه ذلك الذي يُعرِّف نفسه ويؤكد ذاته، كبح الذات يفكّك الإنساني فعلياً. يرتبط تأكيد الذات بالنسبة لأدورنو بمبدأ حماية الذات، وهو مبدأ يخضعه أدورنو كما فعل ليفيناس، للمساءلة كقيمة خُلُقية قصوى. في نهاية المطاف، إن تمّ تأكيد الذات على حساب أي اهتمام بالعالم، وبالنتائج، وبالآخرين، فإنه سيغذي "نرجسية خُلُقية" تجد متعتها في قدرتها على التعالي على العالم الملموس الذي يمثل شرط أفعالها ويتأثر بها.

بالرغم من قول أدورنو إنه مستعد للانتماء لجمعية تُعرّف نفسها بوصفها جماعة "اللاإنسانيين" وإشارته إلى صورة أودرادك اللاإنسانية لتقديم مفهوم للبقاء والأمل، فإنه لا ينحاز إلى اللاإنساني بوصفه المثال في نهاية المطاف. في الواقع، يؤسس اللاإنساني نقطة انطلاق نقدية يمكن منها تحليل الشروط الاجتماعية التي يتكوّن في ظلها الإنساني وينحل. ويُظهِر أدورنو أن اللاإنساني يصبح لدى كافكا وسيلة بقاء في وجه التنظيم الحالي للمجتمع "الإنساني"، بها يواصل من تعرّض لدمار كبير حياة فعالة؛ بهذا المعنى، فإن "اللاإنساني" يفسح المجال أمام نقد محايث للإنساني ويصبح الأثر أو الخراب الذي يواصل به الإنساني الحياة (*fortleben*). فضلاً عن ذلك، فإن "اللاإنساني" وسيلة تشخيص

للطريقة التي تباشر بها القوى الاجتماعية الإقامة فينا، جاعلة تعريف أنفسنا بصيغ الإرادة الحرة أمراً مستحيلاً. أخيراً، يكشف "اللاإنساني" بوضوح الطريقة التي يمسّنا بها العالم الاجتماعي بطرق تجعلنا لا نعرف أنفسنا على الدوام. من الجلي إن علينا التعامل مع "اللاإنساني" في سياق محاولتنا شق طريقنا خلال الحياة الخُلقية، لكن هذا لا يعني أن "اللاإنساني" يصبح، بالنسبة لأدورنو، قاعدة جديدة. على العكس، فهو لا يحتفي بـ"اللاإنساني" بل يدعو إلى إدانته القصوى. وهو يكتب متصدّياً لما يعدّه المشكلة الزائفة الخاصة بالنسبية الخُلُقية:

" قد لا نعرف ما هو الخير المطلق أو القاعدة المطلقة، وقد لا نعرف حتى ما هو الإنسان أو الإنساني [*das Menschliche*] أو الإنسانية [*die Humanitat*] لكننا نعرف جيداً ما هو اللاإنساني [*das Unmenschliche*] نعرفه معرفة جيدة بحق. وأميل إلى القول إن مكان الفلسفة الخُلقية اليوم يكمن في شجب اللاإنساني شجباً ملموساً أكثر منها في محاولاتها الغامضة [*Unverbindlichen*] والتجريدية التي تسعى إلى موضعة الإنسان في وجوده." (م ف أ، 175)

بهذا فإن أدورنو يدعو إلى إدانة اللاإنساني. لكنه لا يدع مجالاً للشك في أن اللاإنساني هذا نفسه هو ما نحتاج إليه لكي نكتسب إنسانيتنا. في نهاية المطاف، إذا كان تعرّضنا لرفض الآخر يجبرنا على تأكيد حق، وهو الحق الذي يجب أن نمتنع عن تأكيده أيضاً، وبذلك نُخضِع للمساءلة شرعية التأكيد، إذن ففي الإيماءة الأخيرة، التي تتميز بالتقييد والسؤال، نحن نجسد "اللاإنساني" بممارسة نقد الإرادة، والتأكيد، والعزم بوصفها جميعاً الشروط المسبقة للإنساني. بهذا المعنى لا يكون "اللاإنساني" نقيض الإنساني بل هو وسيلتنا الجوهرية لاكتساب

صفتنا البشرية في فقر إنسانيتنا وبه. يمكن أن نخلص إلى أن أدورنو يقدّم رأياً آخر في الإنساني هنا، فيه يصبح تقييد الإرادة هو ما يعرّف الإنساني بوصفه كذلك. بل ويمكننا القول إن تعريف الإنساني عندما يتحقق بوساطة الإرادة ويَعتمدُ رفض الطريقة التي يمسّنا بها العالم، فإنه يكفّ عن أن يكون إنسانياً بحسب أدورنو. بهذا المعنى، لا يمكن أن يقع شجب اللاإنساني إلاّ بإدانة نسخة بعينها من الإنساني على نحو متلازم زمنياً. في الواقع، تبدو الطريقة الوحيدة لفهمه هنا قبول أن أي مفهوم للإنساني إما أن يُعرّف للإنساني من خلال الإرادة وإما أن يسلب الإنساني من أي إرادة على نحو متناوب، يكون مفهوماً يفتقر إلى التماسك. ينشأ "اللاإنساني" بالنسبة لأدورنو بوصفه في آن واحد صورة دالة على الإرادة الخالصة (وقد نُزع عنها ضعفها وانكشافها) وعلى اللاإرادة (وقد اختزلت إلى حالة من العَوَز). فإذا كان يعترض على اللاإنسانية، المفهومة على أنها إخضاع البشر بحرمانهم من الإرادة، فليس ذلك لأنه يريد منا أن نعرّف البشر بوساطة الإرادة. إن الحل الفردي الذي يمكن أن يماهي بين الإرادة وقاعدة تعريف الإنسانية لا يقطع عرى الفرد مع العالم حسب، لكنه يدمّر أساس الانخراط الخُلُقي في العالم. هنا يكون من الصعب إدانة التماس العنيف الذي يُفرض على الإرادة دون اعتناق الإرادة نفسها بوصفها الحالة التعريفية للإنساني. والواقع لا سبيل إلى تجنّب التماس: لا يوجد "حق" يمكن لنا أن ندّعيه ضد هذه الحالة الأساسية. لكن هنالك في الوقت ذاته بالتأكيد قواعد نستطيع أن نبتكرها أو يجب أن نفعل ذلك لنتمكن من إصدار الحُكم على أشكال التماس المختلفة، ونميّز فيه بين بعده الإلزامي الذي يتعذر

تجاوزه من جهة، وبين الأحوال الاجتماعية التصادفية والقابلة للنقض التي تحيط به من جهة أخرى.

يتضح إذن أن "إدانة" أدورنـو الخاصة للاإنساني هي نفسها ملتبسة، لأنه يحتاج إلى هذا المصطلح أيضاً من أجل تعريف مفهوم الإنساني. عندما يدعو إلى إدانة اللاإنساني فإنه يلتزم الموقف الخلقي الواثق لشخص يعرف على وجه الدقة ما يدين. إنه في لحظة إدانته "اللاإنساني" يربطه مع الأنواع التي يقف ضدها من نزع الإنسانية. لكنه ينحاز إلى أشكال أُخر من نزع الإنسانية انحيازاً جلياً أيضاً، خصوصاً عندما تنطوي على نقد للإرادة وإقرار باجتماعيةٍ متكونة تاريخياً. تبدو الإدانة في الواقع فعلاً إرادياً يصدر عن أخلاق القناعات، أخلاقٍ فردية، إن لم تكن نرجسية تماماً. وهكذا يحتل أدورنو، في فعل الإدانة، هذا الموقع بالنسبة لنا، ليظهر فعلياً أن هذا الموقع لابد أن يجد من يشغله على نحو ما. لكن الإدانة ليست النموذج الوحيد للحكم الخُلُقي في تأملاته عن الخُلُقية. في الواقع تنتمي الإدانة هي الأخرى إلى أخلاق القناعات أكثر منها إلى أخلاق المسؤولية، والأخيرة هي التي تميز المشروع الذي يواصل العمل عليه في محاضراته عن الخُلُقية.

تنتمي القناعات إلى أخلاق تتخذ الذات أرضية ومقياساً للحُكم الخلقي. بالنسبة لأدورنـو، وهو في هذا يتبع ماكس فيبر، تتصل المسؤولية بتبنّي فعل بعينه في سياق العالم الاجتماعي الذي تكون للنتائج فيه أهميتها.[1] إن تشخيص أدورنو للكانطية بوصفها شكلًا من

(1) . انظر ماكس فيبر عن نوعين من الأخلاق، أخلاق المسؤولية وأخلاق القناعة في "السياسة بوصفها مهنة" في كتاب "من ماكس فيبر: مقالات في علم الاجتماع" ت. وتحرير: هـ. هـ. جيرث وسي. رايت ملز "Politics as a Vocation," in From Max Weber: Essays in Sociology, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright =

النرجسية الخُلُقية يبدو مستنداً إلى هذه القناعة، موحياً كذلك أنّ أي موقع يعتمد أخلاق الواجب deonontological ويرفُض أخلاق النتائج المترتبة consequentialism يعرّض نفسه لخطر التردي في النرجسية، ويصادق بهذا المعنى على التنظيم الاجتماعي للفردية. بحسب نسخة الكانطية التي تقبل "مثال العقل الخالص" هنالك استبعاد لاحتمال ارتكابنا الخطأ، لاحتمال أن يُفرض علينا العمى، أو نفرضه على غيرنا، أو أن نرتكب "كذبة حياة". هذه الأمور كلها مستبعدة عن مفهوم الإنساني. أن تكون صادقاً، بحسب فهم أدورنو لهذه الكانطية، يعني أن تتبع الوصية الداعية إلى "أنْ تتماهى مع نفسك. وفي هذه المماهاة، في ما يمكن أن يُسمّى هذا الاختزال للمطالب الخُلقية إلى دعوة أن تكون صادقاً مع نفسك ولا شيء أكثر، يكون من الطبيعي بالنسبة لأي مبدأ محدد بصدد السلوك المطلوب منا أن يتبخر، إلى حد أنك بحسب هذه الأخلاق يمكن أن تنتهي إلى أن تصبح رجلاً صادقاً إذا كنت وغداً [Schurke] صادقاً بوعي وشفافية" (م ف أ، 161).

= Mills (New York: Oxford University Press, 1958), 77–128. وفيه يجادل أن السلوك " يمكن أن يتجه إلى "أخلاق الغايات القصوى" أو إلى أخلاق المسؤولية" (120). وترتبط أخلاق الغايات القصوى بالقناعة أن غاية معينة تبرر الوسائل المطلوبة لتحقيقها وتجازف أحيانا باللجوء إلى وسائل مشبوهة أخلاقيا لتحقيق ذلك الغرض. أخلاق المسؤولية منسجمة مع ما يترتب على السلوك الإنساني في العالم الماثل من نتائج وتقبّلٍ تحمل المسؤولية عنها. بذلك يكون موقع "المسؤولية" متجها إلى السلوك وواقعياً. وينتهي فيبر إلى الجدل أن شيئاً من المثالية من "أخلاق الغايات القصوى" مطلوب لمهنة السياسة وأن " أخلاق الغايات القصوى وأخلاق المسؤولية ليسا في حالة تناقض مطلقة بل يكمل أحدهما الآخر، وهما لا يكوّنان إنساناً حقاً، انسانا يستطيع أن يمتلك " استجابةcalling للسياسة" (127) إلاّ في حالة اتحادهما. انظر أيضا وندي براون Wendy Brown، "السياسة خارج التاريخ" Politics Out of History (Princeton: Princeton University Press, 2001), 91–95.

في الواقع، يزيد أدورنو هذه النقطة تأكيداً عندما يدعي مع إبسن أن أشكال النقاء الأخلاقي تعتاش في الغالب على "أنانية خفية". كان لكانط أيضاً، كما يجادل،

"عينٌ حادة ترى أن الدوافع التي نعدها نقية، وبالتالي منسجمة مع الأمر المطلق [*die des kategorischen Imperatives vospiegeln*]، هي في الواقع دوافع يقع مصدرها في العالم التجريبي. وهي مرتبطة في نهاية المطاف بملكة الرغبة لدينا وبالتالي بإشباع ما سأسميه نرجسيتنا الخُلُقية. قد نقول عموماً وهو الأمر الصائب [*waher*] في هذا النقد إن من الصحيح توخي نوع من الحذر تجاه أولئك الذين يُقال عنهم إنهم يتمتعون بإرادة صافية [*die sogenannte reinen Willens*] ولا يضيعون أية فرصة للإشارة إلى صفاء إرادتهم الخاصة. الحقيقة أن هذه الإرادة الصافية تقترن [verschwistert] كما توصف هي في الغالب الأعم مع الرغبة في شجب الآخرين، ومع الحاجة إلى معاقبة الآخرين واضطهادهم؛ باختصار هي تقترن مع الطبيعة الإشكالية الكاملة لما تعودنا سماعه عن حملات التطهير [*Reinigungsaktionen*] المختلفة التي وقعت في الدول التوتاليتارية». (م ف أ، 163)

يسعى أدورنو إلى إظهار حالة القلب الديالكتيكي الذي يقع بين النقاء الخُلُقي والنرجسية الخُلُقية، بين أخلاق القناعات وسياسة الاضطهاد؛ ويفترض جهازه المفهومي دائماً أن الشكل المنطقي الذي تتخذه هذه العلاقات سيكون ثنائياً، مقلوباً، منتمياً إلى جدلية سلبية. يصح هذا النمط من التحليل بقدر ما نقبل أن العلاقات الاجتماعية مبنية على أساس التناقض وأن التباعد بين المبدأ المُجرّد من جهة، والفعل العملي من جهة أخرى، أمرٌ مكوّن للأزمنة التاريخية.

تلتقي العديد من المقولات التي يطرحها علينا أدورنو على نحو مثير ومهم في إشكالية الأخلاق كما تطورت لدى فوكو المتأخر. يؤكد فوكو، كما هو شأن أدورنو، ألا يمكن فهم الأخلاق إلا عبر عملية نقد، حيث يصبّ النقد اهتمامه، بين أمور أخرى، على أنظمة المعقولية التي تنظّم الأنطولوجيا، وتحديداً أنطولوجيا الذات. عندما يطرح فوكو سؤال "من يمكن أن أكون في سياق النظام المعاصر؟" فإنه يموقع إمكانية تشكيل الذات في نظام متأسس تاريخياً لأنطولوجيا تأكّدت بوساطة آثار قمعية. لا توجد إمكانية لعلاقة صافية غير متوسطة لنفسي مع إرادتي، سواء فهمت هذه الإرادة على أنها حرة أم لا، بمعزل عن تكوين نفسي، وأنماط ملاحظتها لذاتها داخل أنطولوجيا تاريخية معطاة.

تختلف النقطة التي يقدمها أدورنو قليلاً، لكني أعتقد أن الموقعين يرددان صدى بعضهما بعضاً. يدعي أدورنو ألا معنى في الإشارة على نحو تجريدي إلى مبادئ تحكم السلوك دون إحالة إلى النتائج المترتبة على أي فعل مُعطى ينجم عن تلك المبادئ. لا تقتصر مسؤوليتنا على صفاء أرواحنا ولكننا مسؤولون عن شكل العالم المسكون على نحو جماعي. ويعني هذا أن لابد من فهم الفعل بوصفه نتيجة مترتبة. يمكن لنا القول إن الأخلاق تولّد النقد أو بالأحرى إنها لا تنطلق دونه، ما دمنا مُجبرين على معرفة الطرق التي يتلقى بها العالم الاجتماعي المتكون فعلاً أفعالنا والنتائج الناجمة عمّا نفعل. ويقع التدبّر متصلاً بمجموعة ظروف تاريخية ملموسة، لكن الأهم من ذلك أن يقع متصلاً بفهم للطرق المنمذجة التي بها ينتظم الفعل داخل الأفق الاجتماعي المعاصر.

تماماً كما يعترض فوكو على تلك الأخلاق التي تُسْلم الذات إلى انشغال لانهائي معنّف للذات ومُثقل بالذنب بوصفها داخلية وفريدة، كذلك يعترض أدورنو على انحطاط الأخلاق إلى أشكال من النرجسية الخلقية. كلاهما يحاول بطريقته الخاصة إزاحة الذات عن كونها أرضية الأخلاق باتجاه إعادة طرح الذات بوصفها مشكلة مطروحة على الأخلاق. وهذا لا يعني في الحالتين موت الذات، لكنه يمثل بحثاً في الأنماط التي بها تتأسس الذات وتتأكد، وفي الكيفية التي تؤسس بها نفسها وتؤكدها، وضرورة أن تفهم القواعد التي تحكم المبادئ الأخلاقية لا بوصفها ترشد السلوك حسب، ولكن تحسم السؤال الخاص بمن هو الكائن الإنساني وما طبيعته أيضاً؟

عندما يخبرنا أدورنـو أننا لن نحقق إنسانيتنا إلا عندما نعرف اللاإنسانية، فإنه يؤكد الانحراف الواقع في قلب التدبر الخُلقي، حقيقة أن الـ"أنا" التي تسعى إلى رسم مسارها لم تصنع الخارطة التي تقرأها، ولا تمتلك اللغة المطلوبة لقراءة الخارطة، وهي تعجز أحياناً عن العثور على الخارطة نفسها. لا تنشأ الـ"أنا" بوصفها ذاتاً متدبرة إلا عندما يظهر العالم بوصفه صورة مكافئة لنا تعمل على الضد منا، أي يمثل خارجية مطروحة على المعرفة والتفاوض تفصلها عنا مسافة أبستيمولوجية. وهو ما يعني أن حدثاً تاريخياً قد وقع لينتج إمكانية هذا التباعد وبالتالي التدبر الخُلقي نفسه. ويعني أيضاً أن تدبّرنا لن يكتسب المعنى ما لم نفهم الشروط التي جعلته ممكناً في المقام الأول.

بينما يرى أدورنو أن هنالك دائماً انقساماً إلى شعبتين تنجم عنه إمكانية هذه المواجهة المعرفية والأخلاقية مع الآخرية، يذهب فوكو إلى أن النظام الأنطولوجي المُعطى يضع حداً نبقى مقيّدين داخله

بالتفكير الثنائي. يمثل كانط بالنسبة لأدورنو ثقافة العقل المجرد، المنشعب عن نتائج فعله؛ بالنسبة لفوكو يبشر كانط بإمكانية النقد عندما يسأل عن طبيعة الظروف التي يمكن لي معرفتها والكيفية التي أمارس بها فعلي. بالنسبة لأدورنو يقدم كانط مفهوماً مقيّداً للإنساني يغلق بحكم تعريفه نفسه خطأه ونتائجه المترتبة. بالنسبة لفوكو يمثل تجريد كانط موقعاً بعيداً جداً عن "العناية بالذات"، لكن كانط بإصراره على أن هنالك حدوداً لمعرفتنا، يبدو مُقرّاً أن نوعاً من العمى والخطأ يصيب مشروع المعرفة منذ البداية. وبالرغم من أن أدورنو يخطّئ كانط لعدم اعترافه أن الخطأ أحد مكونات الإنساني، بينما يمجده فوكو لكونه أدرك ذلك الأمر تحديداً، فإنهما يتفقان على ضرورة فهم الإنساني في لامعصوميته. إن كنا نريد أن نمارس فعلنا على نحو أخلاقي، بالنسبة لكل من أدورنو وفوكو، فإن علينا الإقرار بأن الخطأ مكوّن لمن نكون. لا يعني هذا أننا خطأ لا غير، أو أن كل ما نقول منحرف وخاطئ. لكنه يعني فعلاً أن ما يمثل شرط عملنا حدٌّ تكويني لا نستطيع أن نقدم وصفاً كاملاً له، وأن هذا الشرط هو أساس مسؤوليتنا على نحو متناقض.

وصف فوكو لذاته

"لا تسأل من أنا ولا تطلب مني أن أبقى كما أنا. هنالك أكثر من شخص مثلي دون شك يكتب لكيلا يكون له وجه."

ميشال فوكو، "ما هو المؤلف؟"

في "كم يكلف العقل قول الحقيقة؟"[1] يُطلب من فوكو أن يقدّم

---

(1) . ميشال فوكو، "كم يكلف العقل أن يقول الحقيقة؟" في "فوكو حيّاً" تحرير: سلفيا لوترنجر، ت: جون هونستون "How Much Does It Cost for Reason to Tell the Truth?" in Foucault Live, ed. Sylve`re Lotringer, trans. John Honston (New York: Semiotext[e], 1989). وقد نشرت المقابلة لأول مرة في "البنيوية، ما بعد البنيوية" "Structuralism, Poststructuralism" in Telos 16, no. 55 (1983): 195–211، ويبدو أنها ظهرت في الوقت ذاته بالألمانية تحت عنوان "Um Welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit," with Gerard Raulet, trans. Khosrow Nosration, in Spuren 1 and 2 (May and June 1983). المقابلة الأصلية التي تمت بالفرنسية يمكن العثورعليها في "Structuralisme et poststructuralisme," in Foucault, Dits et Ecrits, 1954–1988, vol. 4 (Paris: Gallimard), 431–457. المقتبسات في النص من "فوكو حياً" بالانجليزية وكذلك إلى Dits et Ecrits. وتتم الإشارة إلى المقال بالانجليزية هنا بالرمز "ك ي"، المقابلة بالفرنسية يشار إليها هنا بالرمز "ب م". الترجمات عن الأخيرة لي.

وصفاً لنفسه. ولا تكون إجابته سهلة. يبدأ مرة إثر أخرى، مشيراً إلى تأثيرات مختلفة لكنه لا يقدم تفسيراً سببياً يوضح لماذا صار يفكر ويفعل كما هو الآن. يحاول في بداية اللقاء أن يفهم المضامين السياسية لنظريته الخاصة. ولا يدع مجالاً للشك في قناعته أن السياسة لا تتبع النظرية على نحو مباشر. يلاحظ على سبيل المثال أن تحالفاً قد ظهر بين الشكلانية اللغوية والموقف السياسي المعادي للاستبداد، لكنه لا يقول إن الواحد يقود إلى الآخر. والوصف الذي يقدّمه لا يشخص الأسباب أو يتوسع في النتائج. من المهم فهم أنه حوار وأن فوكو يقدم ردود فعله على الافتراضات المسبقة لمحاوره، معبراً عن موقفه في سياق تلك الاستجابة. بمعنى ما، الوصف الذي يقدّمه لنفسه هو وصف مُقدّم إلى هذا الشخص الذي يحمل هذه الأسئلة. ولا يمكن فهم الوصف خارج المشهد التحاوري الذي يقع فيه. أهو يقول الحقيقة عن نفسه، أم يستجيب إلى المطاليب التي يفرضها محاوره عليه؟ كيف يمكن لنا التعامل مع ممارسته هذه في قول الحقيقة في ضوء نظرية قول الحقيقة التي ابتكرها هو في سنواته الأخيرة.

عاد فوكو في سنواته الأخيرة إلى سؤال الاعتراف بالخطأ confession،[1] وهي عودة نقضت نقده المبكر في الجزء الأول من "تاريخ الجنسانية" الذي وصم فيه الاعتراف بالخطأ بأنه انتزاع للحقيقة

(1) . ميشال فوكو، "عن بداية هرمنطيقا الذات" ت: توماس كينان ومارك بلاسيوس "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," trans. Thomas Keenan and Mark Blasius, Political Theory 21, no 2 (May, 1993): 198-227، وقد أعيد نشره في ميشال فوكو، "الدين والثقافة" تحرير: جيرمي كاريت Religion and Culture, ed. Jeremy Carrette (New York: Routledge, 1999), 158-81. المقتبسات في هذا النص من الكتاب الأخير بالرمز "هـ".

الجنسية بالقوة، وأنه ممارسة تخدم القوة المُنظِّمة التي تُنتج الذات بوصفها مُجبرة على قول الحقيقة عن رغبتها. في نظرته إلى ممارسة الاعتراف التي أنجزها في أوائل الثمانينات، أعاد كتابة موقفه المبكر ووجد أن الاعتراف بالخطأ يفرض "إظهاراً" للذات لا يلزم أن يكون متفقاً مع الحقيقة الداخلية المقصودة، كما أن ظهوره التكويني لا يفهم على أنه مجرد وهم. على العكس يقرأ فوكو، في محاضراته عن تيرتوليان Tertullian وكاسيان Cassian الاعتراف بالخطأ بوصفه فعلاً كلامياً تقوم فيه الذات "بنشر نفسها"، تقديمها في كلمات، مُنخرطة في فعل موسّع من تلفيظ الذات _ exomologesis _ بوصفه طريقة تجعل الذات ظاهرة أمام ذات أخرى. يفترض الاعتراف بالخطأ مسبقاً في هذا السياق أن على الذات أن تَظهر لكي تكوّن نفسها وأنها لا تستطيع أن تكوّن نفسها إلا داخل مشهد مخاطبة مُعطى، داخل علاقة متشكّلة اجتماعياً. يصبح الاعتراف المشهد اللفظي والجسدي الذي تظهر فيه الذات نفسها. إنها تقول نفسها، لكنها تصبح ما هي عليه بفضل القول. في هذا السياق يكون اختبار الذات ممارسة في إحالتها إلى الخارج أو إشهارها، وبالتالي تبتعد عن النظريات، وبينها نظريات فوكو المبكرة، التي يمكن أن تستوعب الاعتراف في عنف فحص الذات وفرض نظام تنظيمي بالقوة. فضلاً عن ذلك فإن الاعتراف لا يعيد إلى النفس توازناً فقدته؛ بل هو يعيد تكوين الروح على أساس فعل الاعتراف نفسه. لا يكون الخاطئ مجبراً على تقديم وصف ينسجم مع الأحداث بل أن يعرض نفسه بوصفه خاطئاً. لذلك يكون مطلوباً من الذات المعترفة بالخطأ أن تنتج نفسها أدائياً داخل مواضعات عامة مكرّسة ويكون هذا الإنتاج الأدائي غاية الاعتراف نفسه.

كما يدعي فوكو "جينيالوجيا الـذات الحديثة... هي إحدى الطرق الممكنة للتخلص من الفلسفة التقليدية للذات" (هـ، 169)، نجده يلتفت أيضاً إلى الاعتراف بالخطأ ليظهر كيف أن على الذات أن تتخلى عن نفسها في إظهارها الذات التي تصنعها بوساطة هذا الإظهار. بهذا المعنى، يحلّ إظهار الذات داخليتها ويعيد تكوينها في خارجيتها. إن هذا القَلب الجدلي جدير بأدورنو، وهو يحمل أصداء هيغيلية دون شك. يكتب فوكو عن اعتراف محدد يعترف فيه شخص بالسرقة، مشيراً إلى "أن العنصر الحاسم ليس إن السيد يعرف الحقيقة. ولا أن القس الشاب يميط اللثام عن فعله ويعيد موضوع السرقة. إنه الاعتراف بالخطأ، الفعل اللفظي للاعتراف الذي يأتي أخيراً ويظهر للعيان، بفضل آلياته الخاصة، الحقيقة، واقع ما قد حدث. إن فعل الاعتراف اللفظي هو برهان الحقيقة وإظهارها" (هـ، 178). لا تعلن السرقة بوصفها كذلك، ولا تتكون اجتماعياً كحقيقة حتى تصبح ظاهرة بوساطة فعل الاعتراف. ويشرح فوكو فيما بعد، في المحاضرة نفسها، أن على الشخص الذي يعترف استبدال الاظهار بالذات الداخلية. بهذا المعنى لا "يعبّر" الإظهار عن الذات بل يحلّ محلها، وهو يحقق ذلك الاستبدال عندما يقلب ذاتاً بعينها إلى ظهور خارجي. يخلص فوكو إلى أن علينا أن نفهم الإظهار نفسه على أنه فعل تضحية، وهو يكوّن الأساس لتغيير في الحياة بحسب الصيغة التالية: "لن تصبح موضوع إظهار للحقيقة إلا عندما تختفي أو تدمّر نفسك بوصفك جسداً واقعياً ووجوداً واقعياً" (هـ، 179).

في سياق هذا النموذج للاعتراف، لا يتمثل اختبار الذات في توبيخها أو في تمثّلها داخلياً قواعد تنظيمية بل هو طريقة في تسليم النفس إلى

نموذج عمومي من نماذج الظهور. ولكن حتى هنا لا تنكشف ذات متشكّلة مسبقاً؛ إن ممارسة تكوين الذات نفسها هي موضوع الأداء. في الواقع، إن ما يحدث هو أسلبة وإدامة لنمط من الانعكاسية على أساس أنه ممارسة اجتماعية وأخلاقية. لذلك ينقل فوكو النظر في الأخلاق إلى ما وراء مشكلة الضمير المثقل، إذ يرى أن وصفَي فرويد ونيتشه لتكوّن الضمير لا يكفيان بالنسبة لمفهوم الأخلاق. فضلا عن ذلك فهو يصرّ على أن العلاقة مع الذات هي علاقة اجتماعية وعامة، علاقة تتواصل لا محالة في سياق قواعد تنظّم العلاقات الانعكاسية: كيف يمكن للمرء وكيف يجب عليه أن يظهر؟ وأية علاقة يجب أن يُظهر مع ذاته؟

النتائج المترتبة على هذا بالنسبة للتفكير المعاصر بصدد الذات ليست بعيدة عن الحقل. إن سألتُ "من يمكن أن أكون بالنسبة لنفسي؟" يكون لزاماً عليّ أن أسأل أيضاً "أيّ مكان تحتل الـ"أنا" في النظام المنطقي الذي أعيش فيه؟" و"أية أنماط من ملازِمة الذات قد تأسست بوصفها تلك التي أنخرط بها؟" لست ملزمة بالأشكال المكرَّسة لتشكيل الذات أو في الواقع في المواضعات المكرَّسة في تعاملي مع نفسي، لكني ملزمة باجتماعية هذه العلاقات الممكنة. قد أجازف بفقدان المعقولية وأتحدى المواضعة، لكني عندها أمارس الفعل داخل الأفق الاجتماعي التاريخي أو على مستواه محاولة تمزيقه أو تحويله. ولن أكون هذه الذات إلا ضمن حركة انتشاء/ خارجي ec – static، حركة تنقلني خارج نفسي إلى مجال أتجرد فيه من نفسي وأتشكل بوصفي ذاتاً في آن واحد.

يتساءل فوكو في مقاله "كم يكلّف العقل قول الحقيقة؟" عن الطرق

الحديثة تحديداً التي تضع الذات موضع تساؤل، ويروي العملية الخاصة به التي وصل بها إلى سؤال الذات. يدرك أن ليس بين النظريات القائمة نظرية واحدة تستطيع أن توفر له الطريقة التي يريدها في طرح السؤال. وليس الأمر أن أياً من هذه النظريات لا تمتلك الجواب عن السؤال، بالرغم من أنها لا تمتلكه دون شك. ما يهمّه بالأحرى أن أيّاً من النظريات القائمة لا تستطيع أن توفر الشروط لصياغة السؤال الذي يريد أن يثيره.

وهذا هو سؤال فوكو: "هل يمكن لتاريخ العقل أن يقدّم وصفاً لذاتٍ متعالية على التاريخ من النوع الظاهراتي؟" (ك ي، 238). ينطوي هذا السؤال على فكرة أن شيئاً يُدعى "الذات المُتعالية على التاريخ" يمكن أن يوصف. وهو يعني بالفعل رفض الأطروحة الظاهراتية القائلة إن الذات المتعالية على التاريخ تقدّم وصفاً لكل التجربة والمعرفة، وإنها أرضية الممارسة المعرفية. إن فوكو بسؤاله عما يفسّر هذه "الأرضية" يجادل ضمناً أنها ليست أرضية، بل هي تظهر كأرضية بعد أن تقع عملية تاريخية معينة حسب.

لكنه يتقدم بدعوى أخرى؛ دعوى تتضمن التاريخانية بطريقة جديدة. هو يسأل إن كان ثمة تاريخ للعقل يمكن أن يفسر ظهور الذات المتعالية على التاريخ. بهذا المعنى، هو يقترح في آن واحد أن ثمة شيئاً يُدعى تاريخ العقل وأن ادعاء العقل أنه خارج التاريخ، وأنه لا يمتلك أشكالاً تاريخية خاصة أمر مرفوض. هل يمكن أن يوجد تاريخ للعقل، بالمعنى الذي قصده فوكو، داخل الظاهراتية؟ (لابد من القول لإنصاف هوسيرل إنه مضى في هذا الاتجاه في "**أزمة العلوم الأوربية**"، وهو كتاب لا يتعرض له فوكو هنا).

عندما يدعي فوكو أن هنالك تاريخاً للذات وتاريخاً للعقل، فإنه يجادل أيضاً أن تاريخ العقل لا يمكن أن يُشتق من الذات. لكنه يصر على أن تاريخ العقل يمكن أن يُفسّر. حقيقة أن الذات لها تاريخ يسلب الذات مؤهلاتها للتوفر على فعل تأسيسي ينشأ منه تاريخ العقل. ولكن في التاريخ الذي تتوفر عليه الذات يتخذ العقل أشكالاً بعينها، وفيه تتأسس العقلانية وتقوم على أساس شروط وحدود معينة. لذلك عندما يدعي فوكو، على سبيل المثال، أن الذات لا تستطيع التعرّف على نفسها، وعلى الآخرين، إلاّ داخل نظام حقيقة محدد،[1] فإنه يشير إلى واحدة من أشكال العقلانية هذه. وهكذا نرى أن الذات لن تكون إلا داخل أشكال معينة من العقلانية وعلى نحو معين. عندما يسأل إذن كيف تتخلق الذات المتعالية على التاريخ، فإنه يفنّد ضمناً إمكانية ذات متعالية على التاريخ، ما دام السؤال يكشف أن الذات تتشكل تاريخياً وعلى نحو متغير. لكنه يعامل الفكرة باحترام، ما دام مثل هذا المفهوم يتشكل، ويطالب باهتمامنا، تحديداً لأنه اكتسب معناه داخل نمط متأسس تاريخياً من العقلانية، نمط يربطه فوكو هنا بالظاهراتية.

يسأل المحاور إن كان الالتفات إلى نيتشه علامة على عدم اقتناع فوكو بالظاهراتية وإن كان نيتشه على وجه التحديد يقدّم "مراجعة لفعل

(1) . يشير فوكو إلى "شكل من القوة يفرض على [الذات] قانونا للحقيقة عليه أن يتعرف عليه ولابد للآخرين أن يتعرفوا عليه فيه" في "الذات والقوة" في "ميشال فوكو: ما بعد البنيوية والتأويل" تحرير: هوبرت دريفوس وبول رابينوف "The Subject and Power," in Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, ed. Hubert Dreyfus and Paul Rabinow (Evanston, Ill.: Northwestern University .Press, 1982), 212

تشكّل الذات [*pour couper court a` l'acte fondateur du sujet*]" (ك ي، 239). وإن كانت توجد خلال ذلك الوقت رغبة في صياغة نظرية في الذات لا تمنحها قوى كبيرة مهيمنة في إقامة تجربتها الخاصة لكنها تفهم أن الذات تأتي مقيدة دائماً، إذ هي تتشكل دائماً من شيء آخر ليس منها هي تاريخ، لا وعي، مجموعة من البنى، تاريخ العقل مما يفنّد ما تتظاهر به من تأسيس لذاتها.

من الطريف أن فوكو عندما يحاول أن يقدم وصفاً للسبب الذي دعاه إلى قراءة نيتشه وينتهي إلى القول إنه لا يعرف، إنما يرينا باعترافه هذا بالجهل أن الذات لا تستطيع أن تقدم على نحو تام القواعد التي أدّت إلى نشوئها. يكشف الوصف الذي يقدّمه لنفسه أنه لا يعرف كل الأسباب التي أثرت عليه أو عملت عملها داخله خلال ذلك الزمن. في محاولته الإجابة عن السؤال لماذا قرأ نيتشه يشرح أن الآخرين كانوا يقرؤونه؛ باتاي Bataille وبلانشو Blanchot. لكنه لا يقول لماذا يعدّ قوله ذلك سبباً؛ أي أن السبب الذي دعاه إلى قراءته كان رغبته اللحاق بأقرانه، أو تأثره بغيره. لقد قرأه بسبب الآخرين، لكننا لا نعرف أي نوع من الوصف هذا؟ ما الذي قرأ في أحدهم وأجبره أن يلتفت إلى الآخر؟

إنه يقدم وصفاً لذاته، وهو يفسّر كيف ابتعد هو وآخرون عن الظاهراتية التي كانت مشبعة " بنوع من الذات المُؤسِّسة [*une sorte d'acte fondateur*]" (ب م، 441)، ذاتٌ تهب المعنى بوساطة أفعال الوعي. وهكذا فهو يقدم وصفاً لنفسه بوصفه شخصاً لا يمثل كما هو واضح ذاتاً مُؤسِّسة بل ذاتاً لها تاريخ، وهي بالتالي تفتقد الأهلية التي تتيح لها فعل التأسيس الذي منه ينشأ تاريخ العقل. إن فوكو بتقديمه هذا الوصف لذاته يظهر لنا الحدود الضيقة للمفهوم الظاهراتي للذات.

هنا، كما في أماكن أخرى، تكشف الأسئلة التي يطرحها فوكو الحدود الضيقة لطرقنا التقليدية في وصف الذات. فهو يؤكد على سبيل المثال أن السؤال المطروح في القرن التاسع عشر "ما التنوير؟" نشأ بعد أن أسّس تاريخ العقل الأرضية للاستقلال الذاتي. وهذا بدوره يثير سؤالاً مغايراً: "ما الذي يعنيه التاريخ بالنسبة للعقل وأية قيمة يجب أن تُمنح لسيطرة العقل في العالم الحديث؟" (ب م، 438).

وهكذا فإن سؤال "ما التنوير؟" يطرح "سؤالاً مقلقاً" على مملكة العقل، بالرغم من أن المقصود منه إعادتنا إلى مركزية العقل ووظيفته النقدية، إلى الاستقلال الذاتي ومكانته التأسيسية. لدينا شكل أوليّ وغير كاف من هذا السؤال المقلق في سؤال الأساتذة المطروح "ما تاريخ العلم؟" أن يكون للعلم تاريخ كان ادعاء أشبه بالفضيحة بالنسبة لأولئك الذي ادعوا أن العلم، في عقلانيته، يمتلك حقيقة متعالية على التاريخ. في ألمانيا تحوّل تاريخ العقل، وهو فكرة قدمها في شكلها الحديث سؤال تاريخ العلم، إلى تاريخ أشكال العقلانية. عند هذا المفصل أكدّ فوكو تحالفه مع مدرسة فرانكفورت معبراً عن الأسف لأن اللقاء تأخر: "لو عرفت مدرسة فرانكفورت في الوقت المناسب، لكان ذلك قد وفّر عليّ الكثير من الجهد. كنت سأمتنع عن التفوّه بالكثير من الحماقات وعن الانسياق في كثير من المنعطفات في طريقي المرح ما دام الطريق قد فُتح بالفعل بفضل مدرسة فرانكفورت" (م ب، 439).

بالرغم من ذلك، فهو يعترض على ما يسميه شكل الابتزاز (*chantage*) الذي يسعى إلى استيعاب كل نقد العقل في نفي العقل نفسه أو يهدد بمعاقبة النقد بوصفه شكلاً من اللاعقلانية. إن لكل نظام حقيقة استعانة كهذه بالابتزاز، وهو ما يعني أن الابتزاز لا ينتمي إلى أي

نظام بعينه، وأنه يمكن في الواقع أن يُمارس في أي عدد من الأنظمة. وهذا يعني أن عملية الابتزاز نفسها تكذّب الأطروحة التي من أجلها ابتُكر الابتزاز. والأطروحة هي أن ثمة نظاماً واحداً، لكن إمكانية تكرار هذه الأطروحة بصدد أنظمة مختلفة يؤسس تعدّديتها، ويكشف سعي الابتزاز إلى فرض الاعتراف بنظام واحد للحقيقة إمكانية تكراره وأنه ليس فريداً على الإطلاق.

وهكذا يكتب فوكو، " لقد تكررت محاولة ابتزاز كل نقد للعقل وكل اختبار نقدي للعقلانية بحيث أن المرء إما أن يعترف بالعقل أو يَرْمي به في اللاعقلانية" (ك ي، 242). كما أنه يكره قبول فكرة أن العقل منقسم ببساطة، بالرغم من أن تقسيم العقل، حتى بالنسبة لأدورنو، قد وفّر الأساس للنقد (ك ي، 243). ويحاول المحاور أن يصف إمكانية الانعكاس هذه على أنها مشروطة بتمييز بين العقل التقني والعملي (أو الأخلاقي).

يمكن للمرء، على نحو ما، أن يرى اختلاف فوكو عن أدورنو وهابرماس على حد سواء في رفضه فكرة انقسام أحادي للعقل واعتراضه على الرأي الذي يفيد أن هنالك عقلاً واحداً يمتلك وجهين مختلفين ببساطة. ينشأ هذا المفهوم عن العقل المنقسم بوصفه جزءاً من تاريخ العقل، وهو مناسب لنمط معين من العقلانية. وبحسب رأيه، هنالك فرق بين تقديم وصف للطريقة التي أصبح بها العقل تقنياً والطرق التي أصبح بها البشر، والحياة، والذات موضوعات لعدد معين من الممارسات technai.[1] إن الإجابة عن السؤال الأول لا تستطيع

---

(1) . تقابل الممارسة techne المعرفة episteme، الأولى ممارسة حرفة أو فن تتصل بما يجب أن تكون عليه الأشياء بينما الثانية معرفة تتصل بالعلوم النظرية وتكتفي بالوصف. (المترجم)

أن توفر إجابة عن السؤال الثاني. هنالك بهذا المعنى تمييز بين تاريخ العقل (أنماط العقلانية) وتاريخ تخليق الذات، لأن على أي مفهوم كافٍ للعقلانية أن يصف نوع الذوات التي تمهّد لها وتنتجها.

القول إن العقل يمرّ بانقسام يفترض أن العقل كان ذات مرة سليماً وكاملاً قبل هذا الانقسام الذاتي وأن هنالك فعلاً مؤسساً أو "لحظة" تاريخية معينة حشّدت العقل وأدّت إلى انقسامه. ولكن لماذا يتوجب علينا طرح هذا الافتراض؟ هل نحن بحاجة إلى الاستعانة بشكل أصلي أو مثالي للعقل لكي نَشرع في تقديم وصف لتاريخ العقل؟ إذا كنا مهتمين بتحليل أشكال العقلانية، فإن ما يبدو أننا ملزمون على الأخذ بالحدوث التاريخي للعقلانية في تحدّدها حسب، "دون أن نكون قادرين على تحديد اللحظة التي فَقَد فيها العقل تصميمه الأساسي أو تحوّل من عقلانية إلى لاعقلانية" (ك ي، 244).

لا وجود لعقلانية تُعدّ شكلاً نموذجياً للعقل نفسه. وبالتالي لا يمكننا الكلام على يوم ذهبي كان فيه وجود للعقل ثم جاءت مجموعة من الأحداث أو النقلات التاريخية قذفت بنا إلى اللاعقلانية. ويشير فوكو إلى أن هذا هو النموذج الثاني الذي حاول أن يحرّر نفسه منه، لكنه يبدو وثيق الصلة بالأول. "لا أرى كيف يمكن للمرء القول إن أشكال العقلانية... تتحطم وتتناثر. أرى ببساطة تحولات متعددة؛ لكن لماذا يتوجب علينا أن نسميها انحلال [*effondrement*] العقل؟" (ك ي، 251).

لا يكتفي فوكو بالتركيز على أشكال من العقلانية ولكن على الطريقة التي تُطبِّق بها الذات الإنسانية هذه الأشكال على نفسها، وهو بذلك يفتح السبيل أمام أسئلة تتعلق بانعكاسية معيّنة للذات وبالشكل

الخاص الذي تتخذه هذه الانعكاسية، وكيف يمنحها القوة نمطٌ محدد تاريخياً للعقلانية.

الطريقة التي يطرح بها السؤال دالّة: "كيف يتأتى أن تجعل الذات الإنسانية نفسها موضوعاً لمعرفة محتملة، بوساطة أيّ أشكال من العقلانية، أيّ شروط تاريخية، وأخيراً **مقابل أيّ ثمن؟**" (ب م، 442، التأكيد مني). تُفعِّل هذه الطريقة في صياغة السؤال منهجيته: سيكون هنالك فعلٌ انعكاسي للذات، والمناسبة لهذا الفعل هي العقلانية نفسها التي تحاول الذات التوافق أو في الأقل التفاوض معها. وهذا الشكل من العقلانية سيغلق المنفذ إلى الآخرين بحيث أن المرء لن يصبح معروفاً لنفسه إلاّ داخل قواعد عقلانية مُعطاة، مشروطة تاريخياً، تاركة الطرق الأخرى في مسار التاريخ، التي كانت أو ستكون، مفتوحة وخارج منطقة الاهتمام.

يمكن لنا رؤية تطوّرين منفصلين هنا في عمل فوكو. أولاً، تختلف فكرة الذات الفاعلة هنا تحديداً، أي ظهور الذات الانعكاسية، اختلافاً مميزاً عن الآراء التي قدمها في الجزء الأول من "**تاريخ الجنسانية**". ثانياً، يغير فوكو نظرية التكوين المنطقي. ليست الذات نتيجة بسيطة أو وظيفة لشكل قَبلي من العقلانية، إنما الانعكاسية نفسها لا تتخذ هي الأخرى بنية مفردة. فضلاً عن ذلك، عندما تصبح الذات موضوعاً لنفسها، تفقد شيئاً ما من ذاتها أيضاً؛ وهذا الانسداد مكوّن لعملية الانعكاس.

لبرهة وجيزة يتفق فوكو هنا مع أطروحة تعود إلى التحليل النفسي. هنالك شيء نضحّي به ونفقده أو على الأقل ننفقه ونتخلى عنه في اللحظة التي تجعل بها الذات نفسها موضوعاً لمعرفة ممكنة. وهي لا

تستطيع أن "تعرف" ما هو المفقود بالوسائل الإدراكية، لكنها تستطيع أن تطرح سؤال ما هو مفقود بممارسة الوظيفة النقدية للفكر. وهكذا يطرح فوكو سؤاله: "كم يكلّف الذات قدرتها على قول الحق عن نفسها؟" يعدّ هذا السؤال، بمعنى ما، قفزة مما جاء قبله، ولكن دعونا ننظر في الطريقة التي حدثت بها. تطبق الذات الإنسانية أشكالاً من العقلانية على نفسها، لكن هذا التطبيق على الذات يتحقق بثمن. ما طبيعة هذا التطبيق على الذات بحيث أنه ينتزع منها شيئاً ما؟ ما الذي يمكن أن ينتزعه؟ ما الذي يمكن أن يتم انفاقه؟ لن يذهب إلى القول إن هنالك انحلالاً للعقل هنا، لكنه يتخذ مسافة تنأى به عن الشكل المكتفي بنفسه من التكوينية أيضاً. إنه يظهر بجلاء أننا لسنا نتائج الخطابات ببساطة، ولكن أن أي خطاب، أي نظام للمعقولية، لا يقوم بتكويننا إلاّ مقابل ثمن. وقدرتنا على تأمل أنفسنا، وعلى أن نقول الحقيقة عن أنفسنا، تكون بالمقابل مقيّدة محدودة بالمقابل بما لا يستطيع الخطاب أو النظام السماح بإمكانية قوله.

كنتيجة لذلك فإن لدينا ونحن نتابع فوكو يقدّم تصريحاته عن نفسه وعما ظلّ دائماً يعتقد ومَنْ هو في نهاية المطاف، كل الأسباب التي تدعو إلى الحذر. لدينا مثلاً تصريح كبير من هذا النوع: " مشكلتي هي علاقة الذات مع الذات وقول الحقيقة" (ك ي، 248). بالرغم من أننا سمعنا منه الكثير من قبل عن مسألة القوة، والجنسانية، والجسد، والرغبة، فإنه يخبرنا الآن وكأنما في لحظة مراجعة للذات تمتد في أثرها الاستعاديّ لتشمل كل ماضيه: "مشكلتي لم تكن قط إلاّ الحقيقة، قول الحقيقة [*le dire vrai*]، *waher –sagen* - أي النطق بالحق - والعلاقة [le rapport] بين قول الحقيقة وأشكال الانعكاسية، انعكاس

ذات على ذات [*le soi sur soi*] (ب م، 445). وهذا يعني أن أشكال العقلانية التي نكتسب بها المعقولية فنعرّف أنفسنا ونقدمها للآخرين، تتأسس تاريخياً ومقابل ثمن. إذا أصبحت طبيعية ومُسلّماً بها على أنها أمر واقع، وعُدّت تأسيسية ومطلوبة، إذا أصبحت هي القواعد التي بها نعمل وعلى وفقها يجب أن نعيش، إذن فإن عيشنا نفسه يعتمد على إنكار تاريخيتها، إنكار الثمن الذي دفعناه.

بالنسبة لفوكو، يبدو أن هنالك ثمناً لقول الحقيقة عن النفس، وذلك على وجه التحديد لأن ما يكوّن الحقيقة يأتي مؤطراً بقواعد وأنماط محددة من العقلانية تنشأ تاريخياً وهي بهذا المعنى تصادفية. ما دمنا نقول الحقيقة بالفعل، فإننا ننسجم مع معيار للحقيقة، ونحن نقبل ذلك المعيار بوصفه ملزماً لنا. إن قبول المعيار بوصفه ملزماً يعني افتراض أن شكل العقلانية الذي نعيش داخله أوليٌّ ولا يخضع للتساؤل. إذن يتحقق قول الحقيقة عن النفس مقابل ثمن، وثمنه تعليق العلاقة النقدية مع نظام الحقيقة الذي نعيش فيه. وهو ما يعني أن فوكو عندما يقول لنا الحقيقة عن نفسه، أي قوله إن قول الحقيقة ظل دائماً هو هاجسه، وإنه ظل دائماً يهتم بانعكاسية الذات، يكون لزاماً علينا أن نسأل إن كان، لبرهة، قد علّق القدرة النقدية من أجل الانسجام مع متطلب قول الذات للحقيقة. عندما يدعي أنه ظلّ دائماً يمتلك في مقدمة مشاغله العقلية مشكلة قول الحقيقة نفسها، فإن قوله هذا قد يكون هو الحقيقة وقد لا يكون. إنه ينصاع في نهاية المطاف لمن يرى أن قول الحقيقة يمثّل مشكلة، وأن هذه المشكلة ظلت مركزية بالنسبة لفكره. لا يمكن لنا حسم مسألة إن كان يقول الحقيقة أم لا دون أن ننكر المشكلة التي يريد منا رؤيتها.

يصبح مثل هذا الإعلان أكثر إثارة للقلق عندما يردف قائلاً إن هذا الالتفات إلى الحقيقة، وإلى الانعكاسية، يعدّ أكثر أهمية من آرائه في القوة أيضاً. إنه بقوله هذا يؤسس استمرارية تاريخية لنفسه من جهة، ومن جهة أخرى، هو يقول لنا بوضوح تام لابد من صياغة وصف اليوم "على وفق نوع من القطيعة الافتراضية" (ك ي، 252). ويقال لنا عن هذه القطيعة إنها تفتح أفق الحرية، وتدشن تحوّلاً ممكناً، وتُخضع للمساءلة الحدود الاشتراطية لزمن المرء، وتجازف بالذات على تلك الحدود. تبدو "القطيعة" مجازاً دالاً على فعل النقد الذي يُخضِع للمساءلة ثبات نمط مُعطى من العقلانية، لكن فوكو يبدأ هنا بسرد نفسه بطريقة تجعل الأمر يبدو وكأنه ظل متماهياً مع ذاته طوال الوقت.

عندما ينظر في أشكال العقلانية التي توفر الوسائل المساعدة على تخليق الذات يكتب "إن هذه الأشكال العقلانية التي تستخدم في عمليات الهيمنة تستحق تحليلاً بذاتها... إن هذه الأشكال من العقلانية ليست غريبة على أشكال القوة الأخرى الفاعلة في الاعتراف [*connaisance*] على سبيل المثال أو التكنولوجيا [*la technique*]" (ب م، 449). لذلك لا تكون أشكال العقلانية هذه غريبة عن بعضها بعض، لكننا لا نعرف على نحو دقيق نوع العلاقة التي تربط فيما بينها. كان قد ادعى من قبل أن العقلانية تنتج تخليق الذات عبر تنظيمها الوسائل التي يقع بها الاعتراف. أما هنا فإنه يشير إلى الاعتراف *connaissance* لا الاستطلاع *reconnaissance*، لذلك يبقى من غير الواضح إن كنا مُخوّلين لفهم الأول بصيغة الثاني. ربما أمكن توضيح ذلك بمقطع من "الذات والقوة" يشير فيه إلى "شكل القوة... الذي يُصَنّف، يوشم [الذات] بفرديتها، يربطها بهويتها، ويفرض عليها قانوناً للحقيقة يكون

لزاماً عليها الاعتراف به وعلى الآخرين أن يعترفوا بها في إطاره. إنه شكلٌ من القوة يصيّر الأفراد ذواتاً."[1] في الفصل الأول من "استخدام المتعة" يربط فعالية الممارسات المنطقية مع القواعد التي تقوم بتخليق الذات بوساطة مقولة **الاعتراف**. هناك يقترح أن "يحلل الممارسات التي تدفع الأفراد إلى تركيز انتباههم على أنفسهم، لحل شفرة أنفسهم والاعتراف بها والإقرار بحقها بوصفها ذوات لها رغبة، مُفعِّلاً بينهم وبين أنفسهم حركة علاقة معيّنة تسمح لهم باكتشاف حقيقة وجودهم في رغبتهم، سواء أكانت طبيعية أم خاطئة" (إ م، 5).

في كل واحدة من هذه اللحظات، ترتبط أشكال من العقلانية بالممارسات المنطقية أو بالأشكال التي تسهم في تخليق الذات مما أشار إليه فوكو في مكان آخر. إذا كانت أشكال العقلانية التي تهمّه في 1983 ليست غريبة عن أشكال القوة الأخرى من مثل الاعتراف، يكون فوكو مُقرّاً أن الاعتراف شكل من القوة، حتى وهو يؤكد أنه متميز عن أشكال العقلانية مفهومةً بوصفها جزءاً من تاريخ العقل التي يصفها هنا. وهو يحذرنا في غمرة محاولته فهم الكيفية التي تترابط بها هذه الأشكال المتنوعة من القوة، من ابتكار نظرية أحادية عن القوة تعرّف القاسم المشترك بين هذه الأشكال بأي شكل مقنع. وهو يقدّم وصفاً لممارسته النظرية الخاصة عندما يدعي على سبيل المثال بطريقة بسيطة وإعلانية:" لست صاحب نظرية في القوة [Je ne fait pas une the´orie du pouvoir]" أو " لست منظّراً للقوة. سؤال القوة نفسه لا يهمني [*Je ne suis pas donc aucunement un the´oricien du pouvoir. A ` la limite, je dirais que le pouvoir ne m'interesse pas*

(1) . المصدر السابق.

comme une question autonome] (ك ي، 254). وهو على حق إذا كنا نعني بـ"نظرية" القوة تفسيراً تحليلياً كاملاً للقوة بمعزل عن اشتغالاتها الملموسة كما لو أنها كانت مستقلة ذاتياً. لقد ظل يردد ذلك علينا لبعض الوقت؛ فهو يكتب على سبيل المثال في **"الذات والقوة"** "أفضّل القول إنني إذا كنت أبتدئ التحليل بـ"كيف" فهذا يعني الإيحاء أن القوة بوصفها كذلك غير موجودة."[1] وكانت مشورته في مناسبات كثيرة أن علينا التزام "الاسمية" بصدد القوة. لا نستطيع أن نطرح السؤال النظري المعياري "ما القوة؟"، نستطيع أن نسأل حسب "كيف تعمل القوة، أو أيّ شكل تتخذ القوة في هذه الممارسة أو تلك، وما الذي تقوم به؟"

ما الذي يسمح لفوكو بقول الحقيقة عن نفسه هنا، ولكنه يقيّد كلامه أيضاً؟ يكتب فوكو عن الجنون " كان بمقدور الذات أن تقول الحقيقة عن جنونها لأن بُنى الآخر سمحت لها بذلك. أمكن ذلك نتيجة نوع محدد من السيطرة التي يمارسها بعض الأشخاص على بعضهم الآخر" (ك ي، 254). ما الثمن الذي تدفعه الذات عندما يكون الوصف الذي تقدمه يعتمد على كونها خاضعة لسيطرة الآخرين وخطابهم؟ هل يمكن للحقيقة التي تقولها عن نفسها أن تخبرنا عن السيطرة، أو هل أن المجال الأخلاقي، عندما يُنظر إليه بمعزل عن اشتغال القوة، ينخرط دائماً في تنكّر للقوة، وبهذا المعنى في شكل من الحجب؟ إحدى الطرق التي نستطيع أن نقرأ بها إصرار فوكو على أنه مهتم بقول الحقيقة الآن، وأنه ظل دائماً مهتماً بقول الحقيقة، هي أن نرى أن المرء لا يطرح سؤال القوة إلاّ لأن أحداً طلب إليه أن يقول الحقيقة عن نفسه. مَن يسأل ذلك عني؟ ما الذي يتوقعه مني؟ بأية لغة ستكون إجابتي مقنعة؟

---

(1) . المصدر السابق، 217.

ما الذي سيترتب على قول الحقيقة عن نفسي أو عدم قولها بالنسبة لمحاوري هذا؟

إذا كان سؤال القوة والطلب الذي يأتينا بقول الحقيقة عن النفس متصلَين، إذن فإن الحاجة إلى تقديم وصف للذات يقتضي الالتفات إلى القوة، بحيث يمكننا القول إن المطلب الأخلاقي يخلق الوصف السياسي، وأن الأخلاق تدمّر مصداقيتها عندما لا تكون نقداً. لهذا يحشر فوكو في وصف الطريقة التي تعمل بها القوة قوله: "إذا كنت "أقول الحقيقة عن نفسي"، فأنا أشكّل نفسي بوصفي ذاتاً بوساطة عدد محدد من علاقات القوة التي تُثقل عليّ وأضعها على عاتق الآخرين." (ك ي، 254).

هنا يضع فوكو "قول الحقيقة" بين شرطتين، وهو كما يبدو يضعه بهذا موضع المساءلة كون قول الحقيقة مشروعاً حقيقياً. إذا كانت علاقات القوة تثقل عليّ بينما أنا أقول الحقيقة وإذا كنت، بقولي الحقيقة، أضع ثقل القوة على عاتق الآخرين، إذن فأنا لا أوصل الحقيقة عندما أقولها وأنا فضلاً عن ذلك أجلب القوة إلى الخطاب لتمارس فعلها، تستخدمه، توزعه، وتصبح موقع تداوله ونسخه. أنا أتكلم وكلامي ينقل ما أعدّه حقيقياً. لكن كلامي نوع من الفعل أيضاً، فعل يقع داخل حقل القوة وهو أيضاً يؤسس أحد أفعال القوة.

في محاضرات فوكو في بيركلي عام 1983 يختبر ممارسة قول المرء الحقيقة عن ذاته في علاقته مع المصطلح الكلاسيكي الأغريقي parrhesia، الكلام الصريح أو قول الحقيقة أمام الناس.[1] تعيد هذه

---

(1) . الكلام الصريح Parrhesia مصطلح يوناني يشير إلى الكلام الحر الصريح، ويرتبط بـ "الإجازة". وله معنيان. الأول هو "الكلام الصريح"، والثاني " استماحة العذر

المحاضرات، التي نشرت بالانجليزية والألمانية،[1] النظر في ممارسة وصف الذات في محاورات أفلاطون وفي مقال سينيكا Seneca "عن الغضب". وهي توفر على نحو ما عرضاً ختامياً للموضوعات التي بقينا نتأملها هنا. يأتي انعكاس الذات نتيجة حثّ قادم من ذات أخرى بحيث أن خطاب شخص واحد يقود شخصاً آخر إلى تأمل ذاته. الذات لا تبدأ في اختبار نفسها بوساطة الأشكال العقلانية المتوفرة لها ببساطة. إن هذه الأشكال من العقلانية تنتقل عبر الخطاب، على شكل مخاطبة، وهي تصل بوصفها حثّاً، شكلاً من الغواية، فرضاً أو مطلباً يأتي من الخارج وعلى المرء أن يستسلم له.

لقد ظل طلبتي يعترضون دائماً على سلبية المتحاور السقراطي في محاورات أفلاطون. وفوكو يقدم لنا طريقة نعيد بها النظر في سؤال تلك السلبيٰة، لأن الإقناع ليس ممكناً دون الاستسلام لكلمات شخص

مسبقاً عن الصراحة الضرورية" بحسب ريتشارد ليمان Richard Lanham "دليل المصطلحات البلاغية" A Handbook of Rhetorical Terms (Berkeley: University of California Press, 1991), 110. انظر ميشال فوكو "هرمنطيقا الذات", L'Herme´neutique du sujet: Cours au Colle`ge de France. 1981–82 (Paris: Gallimard, 2001), 355–78. المقتبسات اللاحقة لهذا الكتاب ستكون بالرمز "هـ ذ".

(1) . ميشال فوكو، "الكلام دون خوف" تحرير: جوزيف بيرسون Fearless Speech, ed. Joseph Pearson (New York: Semiotext[e], 2001). هذا النص لم يكتبه فوكو بل يتكون من محاضرات مستمدة من ملاحظات أحد المستمعين دُوّنت خلال حلقة دراسية بعنوان "الخطاب والحقيقة" في بيركلي في ربيع 1983. المقتبسات من هذا النص ستكون بالرمز "ك د". المصدر المذكور في الهامش السابق عن "هرمنطيقا الذات" يتضمن مادة أولية مشابهة، خصوصا بصدد سنيكا، والتقشف، والكلام الصريح، ولكن أيضا في المناقشات الموسعة عن السيباديس Alcibiades وسقراط والنبوءة الدلفية، والبدائل الابيقورية والرواقية، والعناية بالذات، وتخليق الذات.

آخر. في الواقع، لا سبيل إلى الصفح عن الآخر أو تلقّي الصفح منه دون إمكانية الاستسلام لكلماته. وهكذا يكتب فوكو عن الاستسلام الذي يبث الحيوية في محاورة أفلاطون "لاشي" *The Laches*: " يقود لوغوس سقراط المستمع إلى "تقديم وصف" – *didonai logon* – لنفسه، للطريقة التي يمضي بها أيامه ونوع الحياة التي عاشها حتى الآن" (أفلاطون، لاشي، 187e – 188c، ك د، 96). المستمع منقاد وهو بهذا مستسلم لقياد شخص آخر. وهذه السلبية تصبح الشرط اللازم لممارسة معينة في تقديم وصف للذات، وهي توحي لنا أن المرء لا يصبح قابلاً للوصف إلا عبر الاستسلام لكلمة شخص آخر ولمطلبه. إن هذه بحسب فوكو "ممارسة يكون لزاماً فيها على الشخص الذي يقوده خطاب سقراط أن يقدّم وصفا سيرياً ذاتياً لحياته، أو اعترافاً بأخطائه" (ك د، 96). ويسارع فوكو إلى القول إن هذا الوصف للذات ليس هو نفسه لوم الذات:

"الأمر لا يتعلق بسيرة ذاتية اعترافيه. في التصوير الذي قدّمه أفلاطون أو زينوفون لسقراط لا نراه قط يطلب اختباراً للضمير أو اعترافاً بالذنوب. هنا يعني تقديم وصف لحياتك، أو سيرة bio، ألا تقدّم سرداً للأحداث التاريخية التي وقعت في حياتك، بل أن تعرض إن كنت قادراً على إظهار أن ثمة علاقة بين الخطاب العقلاني، اللوغوس، الذي يقع طوع مقدرتك على استخدامه، والطريقة التي تعيش بها. يبحث سقراط في الطريقة التي يمنح بها اللوغوس شكلاً لأسلوب حياتنا." (ك د، 97)

إن المرء يتكلم عندما يقدم وصفاً لحياته، إذن فهو يعرض أيضاً في الكلام الذي يستخدمه نفسه، اللوغوس الذي يعيش به. وليست المسألة خلق انسجام بين الكلام والفعل، بالرغم من أن هذا هو نقطة التركيز

التي يعتمدها فوكو؛ ولكنها أيضاً الإقرار بأن الكلام هو بالفعل نوع من العمل، إنه فعل وممارسة خُلُقية وطريقة حياة. فضلاً عن ذلك، فإنه يفترض مسبقاً تبادلاً اجتماعياً. في تأمله الكلبيين Cynics يكرّر فوكو الصراع بين الاسكندر Alexander وديوجين Diogenesفي نص لديو كريسوستم Dio Chrysostom في القرن الثاني الميلادي وفيه يُقال إن ديوجين "يكشف نفسه لقوة الاسكندر منذ بداية الخطاب حتى نهايته. والأثر الرئيس لهذا الصراع المتسم بالخطابة الصريحة parrhesiastic مع القوة ليس الوصول بالمحاور إلى حقيقة جديدة، أو إلى مستوى جديد من وعي الذات؛ بل هو قيادة المحاور لتحويل صراع الخطابة الصريحة إلى داخل نفسه؛ أن يكافح داخل نفسه ضد أخطائه الخاصة، ويكون مع نفسه كما كان ديوجين معه" (ك د، 133).

يمكن لنا أن نجد هنا نوعاً من العلاقة التحويلية *avant la letter*، علاقة يمكن أن تعيد للتحليل النفسي مكانته بوصفه جزءاً من تاريخ "رعاية الذات". وبالرغم من أن فوكو إما أن يماهي التحليل النفسي مع فرضية الكبت (خارجية الرغبة بالنسبة للقانون أو إنتاج الرغبة بوصفها من نتائج القانون) وإما أنه يراه أداة بترٍ داخلي "للوعي"، فإننا نستطيع أن نتبين بعض التشابهات بين الموقعين وهي توحي لنا باتخاذ سبيل آخر للبحث في الذات. إن فوكو يتحرك أخيراً في محاضراته المتأخرة للنظر في سلبية الاستقبال وكذلك في تعدّي التعليمات. كلا هذين الأمرين، مع ملاحظاته عن تمثل الذات للآخر داخلياً، يمد الأرضية لحوار ممكن بين فوكو والتحليل النفسي.

وفوكو يشير إلى مثل ذلك عندما يكتب في **"هرمنطيقا الذات"** أن المعرفة التحليلية للذات يمكن أن تنتمي على نحو مناسب إلى

تقاليد العناية الروحية بالنفس التي يتابع أشكالها المبكرة في أواخر العصور القديمة. وهو يقرّ بالفضل لجاك لاكان في كونه الوحيد منذ فرويد الذي أعاد تمركز سؤال التحليل النفسي على سؤال العلاقة بين الذات والحقيقة (31، هـ ذ). وهو يقرّ في هذا السياق أن السؤال الذي ظلّ يطرحه، "كم يكلف الذات قول الحقيقة؟" يمرّ في مساره بالعصور القديمة والتحليل النفسي على حد سواء: "سؤال الثمن الذي دفعته الذات لتقول الحقيقة، وسؤال التأثير الذي يدفع الذات لتفعل ما تقول" (المصدر السابق). ويؤكد فوكو أن هذا السؤال يعاود الظهور عندما يجد المرء في "عمق التحليل النفسي انبثاق أقدم تقليد، أقدم استجواب، هذا القلق الذي ينتمي إلى نصيحة أن "تهتم بنفسك" والتي هي أكثر أشكال الروحانية عمومية" (المصدر السابق).

يعلق فوكو على هذه العلاقات المبكرة للذات مع نفسها، ومع حقيقة ما تقوله، ومع الآخر لكي يُظهر، مرة إثر أخرى، ابتعادها عن التحول الحديث في فهم الاعتراف، وهو التحول الذي ربطه في وقت سابق مع تأثيرات حقلي علم النفس والتحليل النفسي. عندما يشير إلى الشكل الذي يطرحه سينيكا لاختبار الذات، فإنه يشير إلى أنه "لا يكشف أخطاء سرية، ولا رغبات مخجلة" (ك د، 152). وفي نهاية مناقشته لأبكتيتوس Epictetus يميز بوضوح بين علاقة ذات بُعد خُلُقي مع النفس والممارسة الخلقية في العناية بالنفس. ويكتب:

"تعدّ هذه الممارسات جزءاً مما يمكن أن نسميه "جماليات النفس". فالمرء غير مضطر إلى أن يتخذ موقف قاض يُصدر حكماً. يمكن للذات أن تسلك تجاه ذاتها دور التقني، الحرفي، الفنان الذي يتوقف بين حين وآخر عن العمل، ليختبر ما يفعل، يذكّر نفسه بقواعد

الفن، ويقارن تلك القواعد مع ما حققه حتى الآن." (ك د، 166)

بالطبع الذات التي يعنيها فوكو في هذه التوصيفات متدبرة وقصدية، لكن تحليله للعواطف بما فيها "الغضب"، هو محاولة للإمساك بما يدفع الشخص في مستوى يتسم بالتمرد إلى تأمل الذات وصنعها. عندما يشير إلى الممارسات التي يكون فيها على الفرد اختبار الحقيقة عن نفسه على شكل مخاطبة للآخر، لا يدع مجالاً للشك في أن "التعبير «اختبار الضمير» بوصفه مصطلحاً شاملاً يُراد منه وصف كل هذه الممارسات المختلفة يُضللنا ويُفْرط في التبسيط" (ك د، 144 145). في هذه المحاضرات التي تعود للثمانينيات يتخذ اختبار الذات شكل مخاطبة للآخر، بعد أن كان مخاطبة (بيداغوجية) تصدر من آخر. ومع ذلك لا تكون العلاقة مع الآخر لدى فوكو مكوّنة أو معرقلة كما هي لدى ليفيناس أو لابلانش. لن نجد لديه استجواباً لعواطف الروح التي تحمل بصمة تركها الآخر على الذات ولا سبيل إلى إلغائها، وهي من حيث طبيعتها تعرقل أية محاولة لتأسيس السيادة على الذات. تحدث السيادة على الذات في مخاطبة للآخر أو في عرض تقدمه الذات أمامه، أما السياق الذي يفتح الطريق أمامها فهو علاقة بيداغوجية.

نجد لدى فوكو فهماً للانعكاس، ورعاية الذات، والسيادة على الذات على أنها جميعاً محاولات مفتوحة يتعذر إشباعها "للعودة" إلى ذات من حالة الاغتراب عن النفس. هنا يبدو اختلاف فوكو عن لابلانش وليفيناس بيّناً. يرى ليفيناس أن "عود الذات" لا نهائي، ولن يكتمل أبداً، وهو يقع على مستوى سحيق في القدم، سابق على التأمل الواعي دائماً. أما لابلانش فيعدّ الغربة التكوينية التي تنشئ النوازع حالة للـ"أنا" وعواطفها لا سبيل إلى تخطيها. يعمل موضوع "العناية بالذات" لدى

فوكو على الذات بوصفها نوعاً من المادة، ولكن بوسعنا السؤال عن عناد هذه المادة وتماديها في الإثم. هنا يقع الفراق بين فوكو والتحليل النفسي. بالنسبة لفوكو هذه مهمة مفتوحة، مهمة لا يمكن أن يكون لها شكل نهائي. لهذا فإنه يخاصم أفكاراً مثل التقدم والتطور العقلاني يمكن أن تستحوذ على العلاقة الانعكاسية وتقودها إلى خاتمة جليّة. تتشكل الذات في التاريخ، لكن تاريخ الذات المفردة، تاريخ تخليق الفرديه، ليس مُعطى: لا وجود لطفولة هنا، لا أولوية لبصمة الآخر، ولا تفسير للعقلانية المحددة التي تُطور بها نفس الطفل انفصالها بأيّ ثمن. يعلم فوكو أنه في نظره في الآراء السقراطية، والرواقية، والكلبية، والمادية عن العناية بالنفس يبتعد عن الأفكار الحديثة عن الانعكاسية. لكن هذا التناقض حاسم بالنسبة للاشتغال "النقدي" لنصه، ما دامت المفاهيم الحديثة عن الذات ليست صحيحة ولا حتمية، بل نشأت عبر تاريخ معقد من المديونية والتنكّر في العلاقة مع هذه وغيرها من التشكيلات المبكرة عن النفس.

في "هرمنطيقا الذات" يتأمل نبوءة دلفي التي يستهدي بها سقراط "اعرف نفسك"ـ ويتوصل إلى أن المرء لن يعرف نفسه إلاّ إذا كان للذات علاقة مع الحقيقة. فإذا وجدت الحقيقة بوصفها لوغوس، مبدأً أو بنيةً للغة، وتحديداً بوصفها الخواص الإشارية للكلام، إذن فاحتمالية معرفتك ذاتك تعتمد على قدرتك على التوسع في علاقة الذات مع الحقيقة والكلام. هل الذات قادرة على قول الحقيقة لنفسها؟ هو يدرك على وفق الآراء الخاصة بالذات التي ينظر فيها من العصور اليونانية والرومانية القديمة أن هنالك مسلّمة تفيد أن الوصول إلى الحقيقة لا يتنافر مع "وجود الذات" من حيث الأساس (هـ ذ، 20). يمثل فوكو

اختلافاً تاريخياً واضحاً عن الحالة الحديثة، التي لا تُعرّفُ فيها الحقيقةُ الذات ولا تنقذها: هذه النقطة السابقة "المضيئة، نقطة التحقق، لحظة تحوّل الذات بفضل "أثر العود" إلى حقيقة تعرفها عن نفسها، تنقلها، تخترقها، تحوّل وجودها، كل هذا لم يعد ممكناً بعد الآن" (المصدر السابق). لا المردود ولا التحقق، أو المعرفة، تتحرك في ظل الظروف الحديثة على "صراط لا نهائي". بالرغم من قدرتنا على متابعة ما نعدّه الحقيقة والكلام عنه، فإنه لا يعود إلينا في نهاية المطاف لنكشفه، لنستعيده، أو نكرّسه كحقيقة أولوية عمن نكون، لنكافأ على عملنا أو تضحيتنا. يكتب فوكو أننا قادرون في العصر الحديث بالفعل على إقامة علاقة مع الحقيقة: "الذات قادرة على الحقيقة، كما هي، لكن الحقيقة عاجزة عن إنقاذ الذات" (المصدر السابق).

لا تمنع هذه النتيجة المتهكمة إمكانية أن يحدث بعض التغيير على الطريق. فالمرء عندما يقدم وصفاً لنفسه في نهاية المطاف لا ينقل معلومات عبر واسطة لا مبالية حسب. الوصف فعلٌ متموضع داخل ممارسة أوسع للأفعال يمارسه المرء من أجل آخر أو للتأثير عليه؛ فعل خطابي نقوم به من أجل الآخر أو في وجهه، وأحياناً بفتح مغاليق اللغة التي يوفرها الآخر. وليس من أهداف هذا الوصف تأسيس سرد موثوق به بل هو مناسبة لغوية واجتماعية لتحوّل الذات. وإذا نظرنا إليه نظرة بيداغوجية، فإنه يمثل جزءاً مما مثّل له سقراط بالكلام الصريح parrhesia بوصفه كلاماً شجاعاً تلفّه روح نقدية في "دفاع" سقراط. بلغة فوكو، ليست "غاية هذا الكلام الصريح الجديد إقناع الجمعية، بل إقناع شخص ما بضرورة أن يعتني بنفسه وبالآخرين؛ وهو ما يعني أن عليه أن يغيّر حياته" (ك د، 106).

الطريقة التي يتكلم بها المرء والطريقة التي يعيش بها ليسا مشروعين منفصلين، بالرغم من أن الخطاب، كما يذكرنا فوكو، ليس الحياة. عندما يتحدث المرء إلى شخص آخر، وبناءً على طلب من شخص آخر، عن الطريقة التي عاش بها حياته، فإنه إنما يستجيب لطلب، وهو يحاول أن يؤسس أو يعيد تأسيس صلة معينة، من أجل تكريم حقيقة أنه قد خوطب من مكان آخر. لذا لنا أن نسأل عندما يتعلق الأمر بتقديم وصف للذات، أيتكلم المرء حسب أم هو يفعل حسب؟ يتحدث فوكو عن "العلاقة السيرية اللوغوسية bio-logos [التي] تنكشف عندما يقدّم المحاور وصفا لحياته، وانسجامها يختبره التماس مع سقراط" (ك د، 101). تقديم الوصف إذن هو نوع من إظهار الذات، وهو إظهار من أجل اختبار إن كان الوصف صحيحاً، إن كان مفهوماً من قبل الآخر الذي "يتسلم" الوصف عبر مجموعة أو أخرى من القواعد.

لديّ علاقة مع نفسي، لكني أمتلكها في سياق مخاطبة لآخر. لذلك فالعلاقة تنكشف لكنها أيضاً، إن استعرنا من عمل فوكو على الاعتراف، تُنشر، تَخرج إلى عالم الظهور، تتأسس بوصفها بياناً اجتماعياً. وهو يلاحظ في أثناء إعادة ربطه قول الحقيقة مع مشكلة القوة أن المشاكل الفلسفية في القرن الخامس ق. م. تنشأ باتصال مع الأسئلة بصدد توزيع القوة: مَنْ القادر على قول الحقيقة، وعن أي شيء، وبأية نتائج مترتبة، وبأية علاقة مع القوة؟ بالرغم من أن قول الحقيقة ملزمٌ بالتقيد بقواعد تحكم مصداقيته، فإن فوكو يبين دون لبس أيضاً أن هنالك شروطاً أميل إلى وصفها بالبلاغية تجعل قول الحقيقة ممكناً وهي يجب أن تخضع للمساءلة. بهذا المعنى فإن التعامل مع الحقيقة كمشكلة يجب أن يأخذ بنظر الاعتبار "أهمية قول الحقيقة، معرفة مَنْ القادر على قول الحقيقة،

ومعرفة لماذا يتوجب علينا قول الحقيقة؟" إن هذه الأسئلة المتعلقة بحدود قول الحقيقة وشروطه وتبعاته بوصفه كذلك تحتوي، بكلماته هو، "الجذور لما يمكن أن نسميه التقليد "النقدي' في الغرب" (ك د، 170).

تمثل هذه الأسئلة جذور "ما يمكن أن نسميه التقليد "النقدي"، بما يوحي ربما أننا لا نُدرج هذا النوع من البحث عادة ضمن مكونات التقليد النقدي، ولكنّ علينا كما هو واضح أن نفعل ذلك. يصطف فوكو مع التقليد النقدي، ولكن هل سيمدّ له أي شخص يد الترحيب؟ إنّ فوكو في إصراره على شروط القوة التي تنشأ ضمنها مشكلة قول الحقيقة، ليس ببعيد عن أدورنو الذي يرى أن التدبر الأخلاقي نفسه هو نتاج حالة تاريخية معينة يتم فيها إنتاج الذات بعيداً عن العالم الموضوعي المُدرك إدراكاً ذرائعياً. عندما أقول الحقيقة عن نفسي، فأنا لا أستشير "نفسي" فقط ولكن الطريقة التي تمّ بها إنتاج تلك النفس وشروط إنتاجها، والموقع الذي يأتي منه مطلبُ قول الحقيقة، والتأثيرات المترتبة على قول الحقيقة، فضلاً عن الثمن الذي يجب أن أدفعه مقابل قولها.

يرى كل هؤلاء الفلاسفة وبطرق متباينة أن لابد من دفع ثمن. إن قول الحقيقة عن النفس يورطنا في معارك موضوعها تشكيل الذات والمكانة الاجتماعية للحقيقة. وتواجه سرودنا طريقاً مسدوداً عندما تتعذر صياغة شروط إمكانية قول الحقيقة كموضوع صياغة تامة، لأن ما نقوله يعتمد على تاريخ تكويني، وعلى اجتماعية، وملموسية لا يمكن بسهولة، إن أمكن على الإطلاق، أن يُعاد تكوينها في السرد. وعلى نحو متناقض، أنا أفقد ملكيتي عند القول، وفي فقدان الملكية هذا يتولى القياد ادعاء أخلاقي، إذ لا وجود لـ"أنا" تنتمي إلى ذاتها.

إنها تخرج إلى الوجود، منذ البداية، عبر مخاطبة لا أستطيع تذكّرها أو استعادتها، وعندما أقوم بالفعل، فأنا أقوم بفعلي في عالمٍ لا يكون تركيب جزئه الأكبر من صناعتي؛ دون أن يعني ذلك أن لا وجود لما هو من صناعتي وفعلي. هنالك بالتأكيد شيء كهذا. إنه يعني فقط أن الـ"أنا"، معاناتها وفعلها، إخبارها وإظهارها، تقع داخل بوتقة من علاقات اجتماعية، متأسسة وقابلة للتكرار على نحو متنوع، بعضها يتعذر استعادته، وبعضها يمسّ معقوليتنا داخل الحاضر ويكيفها ويحدّ منها. وعندما نقوم بفعلنا ونتكلم، فإننا لا نكشف أنفسنا حسب، لكننا نتعامل مع تخطيطات المعقولية التي تقرر مَنْ يمثل كينونة ناطقة، نخضعها للمقاطعة والمراجعة، ندعّم قواعدها أو نعترض على هيمنتها.

بالنسبة لأدورنو يتورط سؤال ما يتوجب عليّ أن أفعل في تحليل اجتماعي للعالم الذي يتشكل فيه فعلي ويمارس تأثيره. بحسب رأيه، أخلاق المسؤولية لا تأخذ بنظر الاعتبار "الغاية والقصد" من الفعل، ولكن "ما ينجم عنه في تشكيل العالم" (م ف أ، 172). بالنسبة له، سؤال كيف تعيش حالة طيبة في حياة سيئة، كيف تواصل حياة طيبة بجهد ذاتي عندما يكون العالم حولك سيء التنظيم، لا يعدو الزعم بطريقة مختلفة أننا لا نستطيع النظر في القيمة الخُلقية بمعزل عن شروطها والنتائج المترتبة عليها. بكلماته "إن كل ما نستطيع أن نسميه خُلقيةً اليوم يندمج بسؤال تنظيم العالم. يمكننا حتى القول إن السعي إلى الحياة الطيبة هو سعيٌ إلى الشكل الصحيح للسياسة، إن صح حقاً أن الشكل الصحيح للسياسة يقع في مضمار ما يمكن تحقيقه اليوم" (م ف أ، 176).

في نقد متعاطف لنيتشه، يحذر أدورنو من طرق متنوعة مضللة

يمكن أن يؤول بها المرء مهمة خلق قيم جديدة. ويلاحظ أن "الفرد المتوحد" "يعجز في الواقع" وببساطة عن أن "يقيم قواعد جديدة ووصايا جديدة تستند إلى نزوته الذاتية،" ويصف هذه المهمة بأنها "عشوائية" و"عَرَضية" (م ف أ، 172). ثم يعود بعد برهة وجيزة في محاضرته لانتقاد نيتشه لأنه لم يبد اهتماماً جذرياً كافياً بتغيير "الشروط التي تقرّر وجود الكائنات الإنسانية وتجعلها وتجعل كل واحد منا من نحن عليه" (م ف أ، 174). يتولى فوكو بطرق معينة المهمة التي يمضي بها نيتشه إلى نهاية الشوط. وبالرغم من أن فوكو لم يحتف بالـ"الفرد المتوحد" الذي يبتكر القواعد الجديدة ببساطة، فإنه يميل إلى موضعة ممارسات الذات بوصفها أحد المواقع التي يتم فيها العمل على هذه الشروط الاجتماعية ومراجعتها.

إذا كانت الأنماط الجديدة من الذاتية ممكنة، بالنسبة لفوكو، فإن ذلك لا ينجم من حقيقة أن ثمة أفراداً يتمتعون بقدرات إبداعية خاصة. تتولد من مثل هذه الأنماط من الذاتية، عندما يثبت أن الشروط التي تقيدنا تكون طيعة وقابلة للنسخ، وعندما تخاطر ذات معينة بمعقوليتها وبإمكانية الاعتراف بها ورهانها كشف وتفسير الطرق اللاإنسانية التي تتواصل بها إقامة "الإنساني" وحلّه. لا تكون كل حالات الذات متاحة للمراجعة، وذلك لأن حالات التشكل لا تكون قابلة للاستعادة والمعرفة دائماً، حتى عندما تتواصل الحياة على نحو ملغز في دوافعنا الخاصة. إن الذات، سواء أكانت موقفاً انعكاسياً مقصوداً تجاه النفس أو نمطَ حياة تتعذر معرفته معرفة تامة، تمثل مشكلة بالنسبة للفلسفة الخُلقية وذلك على وجه التحديد لأنها تكشف كيف يتكوّن الإنساني وينحل، وأنماط فاعليته في تشكيل الذات، وكذلك الطرق التي يواصل

بها الحياة. عندما نصطدم بحدود أيّ أفق معرفي وندرك أن السؤال ليس ببساطة إن كنت أستطيع أن أعرفك أو كنت أنا نفسي يمكن أن أكون معروفة لديك، نكون مُلزمين حينها أيضاً على إدراك أنك "أنت" تمتلك الأهلية في الخطة الإنسانية التي أعمل في نطاقها، وأن لا "أنا" تستطيع أن تشرع في رواية قصتها دون أن تسأل "مَن أنت؟" "مَن يكلمني؟" "مع مَن أتكلم عندما أتكلم معك؟" فإذا كان هذا يؤسس أسبقية البلاغي على الأخلاقي فَبِها. يقرر نمط المخاطبة شروط الطريقة التي تنشأ بها الأسئلة الخلقية وبنيتها. ومَن يتوجه بدعوى نحوي، من يسألني مَن أنا، ما فعلتُ، يمكنه أيضاً أن يمتلك فرادته وتعذّر استبداله، لكنه يبقى يتكلم بلغة لا شخصية تنتمي إلى آفاق للمعقولية متغيّرة تاريخياً. إذا كان ليفيناس على حق في قوله إن الآخر مطبوع فينا منذ البداية، فإننا نذعن لجان لابلانش في قوله إن للحياة الإنسانية طريقتها في الابتداء منذ الولادة، عندما تكون التأثيرات الأولى مرتبطة مع تشكّل الأنا، مع تأسيس اللاوعي، مع استثارة الحافز الأولي في علاقته مع أحجية، غرابة تقع ضمن ممتلكاتنا دون أن تكون منّا على الإطلاق.

بالمثل، يعيدنا كل من فوكو وأدورنو بطرق مختلفة إلى الأبعاد التدبّرية للبحث الخُلقي، صعوبة أن تتشكل بوصفك ذاتاً انعكاسية داخل عالم اجتماعي مُعطى. إن الذات المقصودة "متشكلة" بوضوح داخل مجموعة من المواضعات التي تثير سؤال إمكانية إقامة حياة طيبة في حياة سيئة، وهل نسهم ونحن نعيد صناعة أنفسنا مع شخص آخر ومن أجله في إعادة صناعة الظروف الاجتماعية؟ لا يأتي وصف الذات نفسها مقابل ثمن. لأن الـ"أنا" التي أمثلها لا تستطيع أن تقدم العديد من الظروف الخاصة بتشكلها حسب، ولكن لأن الـ"أنا" التي تستسلم

للسرد لا تستطيع أن تضمّنه أبعاداً كثيرة من ذاتها: الحدود الاجتماعية للمخاطبة، القواعد التي بها تصبح الـ"أنا" معقولة، الأبعاد التي يتعذر سردها، بل حتى قولها للاوعي وهي تتواصل بوصفها غرابة تمنحني القوة في قلب رغبتي.

ربما كان ما ينشأ بأشد الأشكال تأكيداً من اجتماع هذه المواقع المتباعدة جداً (أدورنو، فوكو، لابلانش، ليفيناس، نيتشه، هيغل) أن الاستجابة لمطلب تقديم وصف للذات هو أمر يتعلق بجانبين في آن واحد هما سبرُ تشكّل الذات (النفس، الأنا، الأنا الخاضعة للتأثير moi، منظور ضمير المتكلم) وعلاقتها بالمسؤولية. إن الذات التي تعجز كلياً عن تقديم وصف لنفسها قد تكون نتاج حالة ارتباط مع الآخرين له أهمية أخلاقية طارئة وعلى مستويات يتعذر سردها. إذا كانت الـ"أنا" غير قادرة على الانفصال عن أثر الحياة الاجتماعية، فإن الأخلاق لن تفترض مسبقاً البلاغة (وتحليل نمط المخاطبة) حسب، لكن النقد الاجتماعي أيضاً. تمتلك الدعوى النيتشوية عن الذات بوصفها "سبباً" جينيالوجياً لابد أن تُفهم كجزء من اختزال الفلسفة الأخلاقية إلى التحوّلات الداخلية للوعي. لا تقاطع مثل هذه الحركة مهمة الأخلاق عن مادة الحياة الاجتماعية وعن شبكات المعقولية القابلة للمراجعة تاريخياً التي ننشأ جميعاً داخلها، إن فعلنا، لكنها تخفق أيضاً في فهم مصدر العلاقات الأولية الممتنعة على الاختزال مع الآخرين بوصفه شرطاً مسبقاً للاستجابة الأخلاقية. يمكن لنا دون أن نجانب الصواب الاعتراض على دعوى الاضطهاد القادم من الآخر السابق على الأنطولوجيا لدى ليفيناس، أو تقديم وصفٍ يتحدى أولوية الغواية لدى لابلانش. ولكنّ علينا في الحالين أن نتساءل كيف ينطوي تشكيل

الذات على إطار لفهم الاستجابة الأخلاقية ونظرية المسؤولية. إذا عادت بنا نسخ معينة من البحث الخُلقي المشغول بذاته إلى النرجسية المعززة بأنماط من الفردية مفروضة اجتماعياً، وإذا كانت هذه النرجسية تقودنا أيضاً إلى العنف الأخلاقي الذي لا يعرف رحمة قبول الذات أو التسامح، إذن سيبدو أمراً إلزامياً، إن لم يكن ملحّاً، أن نرد سؤال المسؤولية إلى السؤال "كيف تشكلنا داخل الحياة الاجتماعية، وبأيّ ثمن؟"

وربما كان الأهم أن ندرك أن الأخلاق تستلزم منا المجازفة بأنفسنا في لحظات اللامعرفة على وجه التحديد، عندما يفترق ما يشكّلنا عما يقع أمامنا، عندما تكون رغبتنا في أن ننحل في علاقتنا بالآخرين هي نفسها فرصتنا في أن نكون بشراً. إن الانحلال في الآخر ضرورة أولية، نكدٌ بالتأكيد، لكنه فرصة أيضاً؛ فرصة أن أكون مخاطبة، مطلوبة، مرتبطة بما هو ليس أنا، لكني أجد أيضاً من يحركني، يدفعني إلى الفعل، وإلى أن أخاطب نفسي في مكان آخر، وبالتالي أن أخلي الـ"أنا" المكتفية بذاتها اكتفاء امتلاك. إذا انطلقنا من هذه النتيجة في الكلام على أنفسنا، وتقديم الوصف فإننا لن نفتقد الشعور بالمسؤولية، وإذا ما افتقدناه سيُغتفر لنا ذلك بالتأكيد.

فهرس الأعلام والموضوعات

معجم الكتاب

The I	الـ"أنا"
Ethics	الأخلاق
Consequential ethics	أخلاق النتائج المترتبة (لدى كانط)
Deontological ethics	أخلاق الواجب (لدى كانط)
Condemnation	الإدانة
Voluntarism	الارادية
Internalization	استبطان
Interpellation	استدعاء
Persecution	الاضطهاد
Recognition	الاعتراف (لدى هيغل)
foreclosure	إغلاق
Exclusionary foreclosure	إغلاق إقصائي
Categorical imperative	الأمر المطلق (لدى كانط)
contingency	إمكان
Ego	الأنا
Me	أنا خاضعة للتأثير
Self - preoccupation	انشغال بالذات

Reflexivity	الانعكاسية
Impressionality	انفتاح على التأثر
Critical Inquiry	البحث النقدي
Reciprocity	التبادلية
Interdiction	تحريم
Transference	التحويل (في التحليل النفسي)
Subjectivation	تخليق الذات
Problematize	التعامل مع الشيء كمشكلة
Overdetermination	التقرير الكلي
Valence	تكافؤ
Constructivism	التكوينية
Self-verbalization	تلفيظ الذات
Impingement	تماس وثيق
Identification	التماهي
Thing - representation	تمثيل الأشياء
Self - beratement	توبيخ الذات
Invariability	الثابتية، اللامتغيرية
sexuality	جنسانية
Drive	حافز
Modernity	الحداثة
analysand	الخاضع للتحليل النفسي
Self-making	خلق الذات
Morality	الخُلقية
The Subject	الذات
Ethical ethos	الروح الأخلاقية
Collective ethos	الروح الجماعية
Temporality	الزمانية
Sadism	السادية

Narrative	السرد
Trauma	الصدمة
Poieses	صيرورة
default	الصيغة النموذجية
exorcize	طرد الأرواح الشريرة
Phenomenal	ظاهراتي
Supervenient	عارض
Aggression	العدوان
Vulnerable	عرضة للأذى، غير حصين
Infallible	عرضة للخطأ
Punishment	العقاب
Self-care	العناية بالذات
Altruism	الغيرية
Singularity	فرادة، تفرد
Hyper - mastery	فرط التسلط
Parrhesia	الكلام الصريح (بلاغة)
Cynicism	الكلبية: مذهب الكلبيين الساخرين
Universality	الكليّة
Unwilled	لاإرادي، غير مقصود
incommensurability	اللاتناسب، اللاتكافؤ
Nonviolence	اللاعنف
Non-place	اللامكان
Unconscious	اللاوعي
Condemnation	اللعنة
Meta - theoretical	ما بعد النظري
Preontological	ما قبل الأنطولوجي
Masochism	المازوخية
Essence	الماهية

Transhistorical	متعال على التاريخ
Jouissance	متعة
anthropocentric	مركزي بشري
Self-questioning	مساءلة الذات
postulate	مسلّمة
Techne	معرفة حرفية (تتصل بالممارسة)
Episteme	معرفة نظرية
Normative	معياري
Erogenous Zones	مناطق الحساسية الجنسية
Thematization	موضعة
Narcissism	النرجسية
:Nachtraglichkeit retrospective attribution	النسبة الاستعادية
Object relations Theory	نظرية العلاقات بالموضوع (علم النفس)
Face to face	وجهاً لوجه (لدى ليفيناس)
Corporeality	الوجود الجسدي
deliberate	يتدبر
Undercut	يثلم
Internalize	يدمجه في ذاته
Underwrite	يذيل
disorient	يربك المسار
Nonthematic	يفتقد الموضوع
To – much - ness	يفوق طاقة الاستيعاب
Emerge	ينشأ، يتخلق

الفهرس

جوديث بتلر

الذات تصفُ نفسها

قدّمت جوديث بتلر، أستاذة البلاغة والدراسات المقارنة في جامعة كاليفورنيا / بيركلي فصول هذا الكتاب لأول مرة في ربيع عام 2002 ضمن برنامج محاضرات سبينوزا في قسم الفلسفة في جامعة أمستردام. وهو أول كتاب كامل من كتبها يترجم إلى العربية. تهدف ترجمته إلى تقديم هذه الفيلسوفة المرموقة لقراء العربية لأهميتها وقدرتها على إغناء حواراتنا المختلفة باستبصارات عميقة مبتكرة، لكن الهدف الأهم هو طرح موضوع الكتاب وأسئلته لأهميته الحيوية؛ وأعني به حاجتنا إلى تأمل تجاربنا الذاتية لا بوصفها حدثاً شخصياً بل واقعة مشتبكة اشتباكَ تأثّر وتأثير، وتشكّل وتشكيل مع التجربة الأخلاقية والتاريخية المحتدمة التي نُعَدّ جميعاً شهوداً عليها. ولن تكون مساهمة هذا الكتاب في مشاغلنا مبسّطة محصورة بالسطح الخارجي، بل هي بحث فلسفي معمّق وغزير بإحالاته (إلى نيتشه، وهيغل، وفوكو، وأدورنو، وليفيناس) وبمحاولته التقاط مفاصل عسيرة في علاقة الذات مع بيئتها المعيارية والتاريخية.

تُثار في سياق الكتاب أسئلة عديدة عن طبيعة تكوّن الذات، وعلاقة هذا التكوّن بالأخلاق من منظور فلسفة الأخلاق وبمفهوم المسؤولية، وهنالك انشغال متواصل باستكشاف العلاقة الملتبسة بين السرد الذي تصف به الذات نفسها (في موقف الحاكم والمحكوم، والسيرة الذاتية، والتحليل النفسي) وبين سيرة الذات التي تكتنفها عتمة محتومة تتحدى الوصف والسرد.

فلاح رحيم

لوحة الغلاف: ماغريت





